104-91-60

PSIHOLOGIJA

OD

DR. JOSIPA STADLERA,
METROPOLITA I NADBISKUPA VRHBOSANSKOGA.

NAKLADOM KAPTOLA VRHBOSANSKOGA.

SARAJEVO
TISKARA I LITOGRAFIJA VOGLER I DRUGOVI
1910.

104-91-60 60

FILOSOFIJA.

SVEZAK V.

PSIHOLOGIJA

OD

DR. JOSIPA STADLERA,
METROPOLITA I NADBISKUPA VRHBOSANSKOGA.

NAKLADOM KAPTOLA VRHBOSANSKOGA.

U SARAJEVU.
TISKARA VOGLER I DRUGOVI.
1910.

PSIHOLOGIJA

OD

DR. JOSIPA STADLERA,
METROPOLITA I NADBISKUPA VRHBOSANSKOGA.

NAKLADOM KAPTOLA VRHBOSANSKOGA.

Sadržina.

Psihologija.

Strana

Uvod 1

Knjiga prva.

O naravi duše.

Glava I.

Ima li čoviek dušu, i što je ona.

Članak 1. Čovjek ima dušu, i ona ni je tijelo . . . 5
Članak 2. Duša čovječja je biće samostalno ili snpstancija 9
Članak 3. Duša čovječja je supstancija jednostavna . 12
Članak 4. Duša čovječja je supstancija spiritualna ili duh 19
Članak 5. Teškoće protiva jednostavnosti i duhovnosti duše čovječje 23

Glava II.

O postanku i budućem životu duše čovječje.

Članak 1. Duša čovječja ni je nastala od Božje supstancije, niti u početku svijeta, niti od roditelja, nego je stvorena ad Boga 31
Članak 2. Duša čovječja je po svojoj naravi neraspadljiva i neumrla 41
Članak 3. Duša čovječja ima od dobrote, mudrosti i pravednosti Božje takove vlastitosti, da mora živjeti uvijek 46
Članak 4. Suzbijaju se teškoće protiva opstanka duše po smrti i protiva njene besmrtnosti . . . 58

Knjiga druga.

O sjedinjenju duše s tijelom.

Glava I.

Kako je duša sjedinjena s tijelom.

Strana

Članak 1. Jedna je samo duša u čovjeku 61
Članak 2. Duša je s tijelom sjedinjena supstancijalno 77
Članak 3. Duša razumna sjedinjuje se s tijelom kano forma supstancijalna 70
Članak 4. Duša je cijela u cijelom tijelu i u svakoj česti tijela 74

Glava II.

O raznim pojavama, što se osnivaju na sjedinjenju duše s tijelom.

Članak 1. O megjusobnom odnošaju izmegju duševnih i tijelovnih vlastitosti 80
Članak 2. O vanjskom tipu ljudi gledom na duševne vlastitosti uopće 85
Članak 3. O vanjskom tipu pojedinih plemena roda ljudskoga 90
Članak 4. Dobe našega života 95
Članak 5. Temperamenti 98

Knjiga treća.

O duševnim moćima

Glava I.

Što su duševne moći uopće, i kako se megju sobom razlikuju.

Članak 1. Moć duše jest bližnji princip njezina djelovanja 106
Članak 2. Duševne moći poznaju se po svojim djelovanjima, a djelovanja po svojim predmetima 108

Glava II.

O moći vegetativnoj.

Strana

Članak 1. Što je moć vegetativna 115
Članak 2. Što je subjekat moći vegetativne i u čem se sastoji njezina savršenost 117

Glava III.

O moći osjetnoj.

Članak 1. O vanjskim osjetima 119
Članak 2. O spoznaji sjetilnoj 124
Članak 3. O nutarnjem osjetu 130
Članak 4. O fantaziji i mašti 133
Članak 5. Vlastitosti mašte 139
Članak 6. O razmnivi 142
Članak 7. O sjetilnoj pameti 145
Članak 8. Uspomena moć 149
Članak 9. O snu, sanji, somnambulizmu i ludosti. . 152

Glava IV.

O razumu.

Članak 1. Što je razum i koji mu je predmet . . . 159
Članak 2. Što je slika intelektivna, koja se iziskuje za tvorenje spoznaje intelektivne 165
Članak 3. O tvornom i trpnom razumu i o riječi razuma 168
Članak 4. Što je svijest 181
Članak 5. Što je sud 187
Članak 6. Što je umovanje 190
Članak 7. O pameti intelektivnoj 194
Članak 8. O razlici izmegju razuma i osjeta 195
Članak 9. O govoru i poduci 197

Glava V.

O izvoru čovječje spoznaje ili o postanku ideja.

Članak 1. O urogjenim idejama i o idejalizmu . . . 208
Članak 2. O sustavima ili o teorijama empiričkim, koje ideje iz samoga iskustva izvode 218

Strana

Članak 3. O sustavima, koji izvor ideja jedino od Boga izvode 225
Članak 4. O izvoru ideja uopće 234
Članak 5. O izvoru ideja napose 245

Glava VI.

O požudnoj moći.

Članak 1. Što je požudna moć uopće 255
Članak 2. O požudnoj osjetnoj moći 259
Članak 3. Razamna požudna moć ili volja 262
Članak 4. O slobodi čovječje volje uopće 265
Članak 5. Čovječja je volja u istinu slobodna 273
Članak 6. O značaju 278
Članak 7. O čuvstvima uopće 281
Članak 8. O požudnim afektima 285
Članak 9. O afektima gnjevne naravi 291
Članak 10. Čisti afekti volje 294
Članak 11. O strastima 298
Članak 12. Ima li posebna ćutna ili čuvstvena moć . . 306

Glava VII.

Habitus.

Članak 1. Što su habitusi i koji im je subjekat 312
Članak 2. Koji su uzroci habitusima i kako se dijele . 315

Glava. VIII.

O pokretnoj moći kano principu mjesnoga gibanja.

Članak 1. Pojam pokretne moći 320
Članak 2. Što je pokretna moć 324

Uvod u psihologiju.

1. Sve filozofijske znanosti govore o razlozima, što su pod drugim i drugim obzirom zadnji. Zadnji pak razlog svemu onomu, što biva u živim bićima, ovisi konačno o njihovoj naravi i njihovim moćima. Prema tomu zadnji razlog svemu onomu, što biva u čovjeku, bit će narav njegova i njegove moći.

Čovječja narav sastavljena je od duše i tijela. Samo tijelo čovječje poznavati uči stranom anatomija, a stranom fizijologija. Anatomija raspravlja o ustroju tijela i njegovim pojedinim udima; fizijologija pako radi o porabi i djelovanju pojedinih uda. Istina je, da anatomija, a još više fizijologija doprinosi nešto k tomu, da se neke stvari, što spadaju na dušu, mogu bolje i laglje protumačiti; ali se ne da ni to tajiti, da niti anatomija, niti fizijologija ne proniče u nutarnju narav čovječju, u sam princip našega života, nego je to posao filozofije, koja se ima baviti upravo nutarnjim principom našega života, koji princip zovemo mi dušom, i to je posao naročito onoga dijela filozofije, što ga zovemo psihologijom (dušoslovljem).

2. Psihologija (od ψύχη duša, princip života, sijelo razuma i volje, i od λόγος govor ili nauka) ili dušoslovlje jest prema značenju riječi znanost, koja slovi o duši. Pod imenom pako duše razu-

mijevaju svi ljudi princip, kojim se čovjek giblje, kojim živi, osjeća, misli i hoće; ili prvi i nutarnji princip, od kojega proishodi sav naš život vegetativni, senzitivni i intelektualni.

Psihologija dijeli se sama sobom na dvije česti, od kojih prva govori o naravi, a druga o moćima naše duše. Nu budući da naša duša ne opstoji sama za se odvojena od tijela, nego s tijelom usko spojena sačinjava treću narav, koja nije niti duša niti tijelo, nego narav čovječja: to je od potrebe, da se u psihologiji govori i o svezi, koja opstoji megju dušom i tijelom.

Prema tomu dijeli se psihologija na tri česti. A kojim redom treba o njima raspravljati? Jedni tumače najprije narav duše, a onda prelaze na njezina djelovanja; drugi pako udaraju putem suprotnim. Ima i takovih, koji su zadovoljni, da pretresu samo djelovanje duše, a da naravi duše, toga principa tih djelovanja, ni ne spomenu. Nama se čini, da treba raspravljati najprije o naravi duše; onda o svezi, što opstoji megju dušom i tijelom; napokon o moćima, što proizviru kako iz duše zajedno s tijelom spojene, tako i iz same duše.

Razlog tomu razdijeljenju jest očevidan. Psihologiji je zadatak, da nas upozna sa dušom ne kakogod, nego znanstveno. Nu onda se spoznaje nešto znanstveno, kad se spozna ne samo, da stvar jest, nego ujedno i razlog, zašto se stvar upravo tako ima, a ne drugačije. Psihologija dakle ima onim putem udariti, kojim nas može do toga dovesti, da spoznamo ne samo djelovanja duše, nego i razlog, zašto duša ima ta djelovanja, a ne druga; zašto ima upravo toliko moći, a ne više, niti manje. Toga pako ne ćemo spoznati savršeno, ako ne uzmemo u pretres najprije bistvo duše, a onda istom njezina djelovanja. Istina je, da mi samo iz djelovanja možemo spoznati, da duša opstoji; ali odatle ne slijedi, da treba prije govoriti o djelovanjima, a onda o njihovu principu, to jest o naravi duše; jer mi ne uzlazimo k bistvu duše od djelovanjâ savršeno spoznanih, nego od takovih naših djelovanja, koja se svakomu i tupu čovjeku sama ističu, ter odatle samo to zaključujemo, da duša opstoji. Spoznavši tako uzrok, princip našim djelovanjima, gledamo, da i bistvo toga principa spoznamo. A kad smo bît svoje duše spoznali, onda se istom vraćamo k njezinim učincima, naime k njezinim djelovanjima, da pomoću te savršene spoznaje naše duše uzmognemo i djelovanja njezina razlučno, potpuno, znanstveno spoznati. Istraživajući narav duše i njezinih moći jako nam pomaže:

a) Samosvijest i promatranje i poznavanje samoga sebe. Samosviješću bivaju nam prisutna naša djelovanja, pa promatrajuć ih dolazimo do toga, da i njih i sebe poznajemo. To je najglavnije, ali i najteže sredstvo za istraživanje duše naše i njezinih djelovanja; jer kad kakovo vanjsko tijelo promatramo, onda ga promatramo neposredno, dočim, kada uzimamo koji nutarnji predmet n. p. koju misao na pretres, onda je ne možemo kao sustaviti, da ona upravo ostane u nama, nego ona proleti, a ostaje u nama samo njezina slika. Raste ta teškoća,

ako se još uzme i to u pretres, da svaki čovjek može samo sebe promatrati, a ipak nitko ne smije samo svoje pojedine čine staviti u psihologiju, nego one, koji se na naravi čovječoj osnivaju, ter koji su zato kod svih ljudi jedni te isti; jer psihologija, kao i svaka druga znanost, ne radi o posebnim i pojedinim stvarima, nego o općenitim. Napokon i to otegoćuje naše promatranje, što onda, kada duša naša pretresiva čine uma, ujedno radi i volja, pamet, mašta, osjet, što bez sumnje muti pozornost našega uma ter ga od predmeta odvraća.

b) Promatranje drugih ljudi, ne kao da možemo iz vanjštine sigurno zaključiti na nutrinju kojega čovjeka; nego zato, što promatrajuć druge ljude, možemo ono utvrditi i usavršiti, što smo spoznali, kad smo sami sebe promatrali.

c) Kao treće sredstvo mogu nam služiti životopisi glasovitih muževa, pripovijesti, pedagogija, fizijologija, riječju sve, gdje nam se vjerno predstavlja nutarnji život kojega čovjeka.

Tko se hoće tim sredstvima pravo da posluži, treba da mirno i pozorno svoje nutarnje čine posmatra i da to posmatranje pod sličnim okolnostima ponovi; od potrebe je takogjer druge ljude u njihovu različitu načinu življenja pazljivo promatrati ter i psihologijsko iskustvo drugih ljudi bez ikakove predrasude upotrijebiti.

Knjiga prva.

O naravi duše.

3. Protumačivši, što je duša, dokazat ćemo, kako je nastala, a onda ćemo razložiti, da je ne može nikada nestati, jer je besmrtna.

Glava I.

Ima li čovjek dušu, i što je ona.

4. Čovjek ima dušu, i ona nije tijelo, nego je biće samostalno (supstancija), jednostavno, neovisno o materiji, a po tom duh.

Članak 1.

Čovjek ima dušu, i ona ni je tijelo.

5. Da je duša nešto posve različito od tijela, vidi se iz slijedećih razloga:

1. Tijelo se naše giblje. Toga nitko ne će zanijekati. To gibanje tijela ne proizlazi iz vana, iz vanjske kakove sile, nego iz nutra, to jest naše tijelo živi, jer se giblje svojim nutarnjim gibanjem. Nu tijelo, koje živi, nužno pretpostavlja princip života različan od sebe; jer kad bi se tvrdilo, da tijelu princip života po naravi tako pripada, da je s njim jedno te isto, onda ne bi moglo biti tijela bez života;

a to nije istina. Prema tomu naše tijelo nitko ni ne zove živo samo za to, što je tijelo, nego za to, što ono u sebi ima nešto, zbog čega se može reći, da cijelo biće naše sastoji od tijela i života, te se tako razlikuje od tijela neživućega. Ono nešto u tijelu, što mu život daje, zovemo dušom. Duša dakle, koja je princip života, nije jedno te isto s kakovim tijelom. Zato se lješina, koja je pravo tijelo, od koga se nije oduzela ni jedna čestica, za razliku od živa tijela, zove tijelo mrtvo.

U tom nas zaključku veoma utvrgjuje i to, čega nitko ne može nijekati, da se svi naši udi na tijelu sigurno skupa drže, tako te se ne raspadaju, nego da mi puno djelovanja tvorimo, kojima pokazujemo, da živimo, a kojih nije opaziti u ni jednom neživućem tijelu. Apsurdno bi dakle bilo tvrditi, da naše tijelo, komu je samomu tugj princip od potrebe u svrhu, da živi, sačinjava život, te da ono i sebe može čuvati od raspadnuća, na što je samo već po naravi sklono. Uz to znamo, da je svako neživuće tijelo tromo, te se ne može gibati, osim ako ga tko drugi stavi u gibanje. Što se dakle naše tijelo sad giblje, sad miruje, ne dolazi od njega, nego od drugoga principa, različna od njega, koji zovemo dušom.

Treba ipak imati na pameti, da nije svaki princip životnoga djelovanja duša; jer bi u tom slučaju i oko bilo duša, pošto je i ono neki princip životnoga vigjenja, i uho i druga sredstva duše; nego je duša prvi i nutarnji princip svega našega života, što ni jedno tijelo biti ne može. Zove se pak duša nutarnji princip, jer život od nas samih proishodi; zove se nadalje prvi ili zadnji princip, da se razlikuje od moći, od kojih život najbliže proizilazi; napokon se duša zove princip svega života, jer dijelomična životna djelovanja n. p. vigjenje proishodi iz duše kano iz korjena, pa se opet u dušu kano u središte vraća.

2. Da duša čovječja nije tijelo, slijedi odatle, što ona ima vlastitosti i djelovanja oprječna vlastitostima i djelovanjima materije.

Pa zbilja ponajprije svako tijelo je protegnuto u prostoru pa je sastavljeno od česti količine, od kojih jedna čest nije druga i jest izvan druge. Duša pako čovječja, to jest onaj princip, koji u nama osjeća i misli, ne može biti protegnut u prostoru, niti može biti sastavljen od česti; jer mi svijest svjedoči, da sam ja onaj isti, koji u različitim dijelovima mojega tijela osjećam i koji sve te osjećaje zajedno kao moje shvaćam i o njima sudim. A to ne bi bilo moguće, kad bi duša bila sastavljena i protegnuta u prostoru, kad bi naime jedna čest njezina bila recimo u glavi, a druga u nogama; jer bi svaka čest osjećala svoj utisak, a ne tugj, jer je osjećaj čin što ostaje u subjektu, a nije čin prolazan.

Osim toga duša drugačije trpi, a drugačije tijelo; jer tijelo stavlja se u gibanje od drugoga tijela, dočim se duša potiče od stvari beztijelovnih, n. p. od časti, krjeposti. Tijelo si giblje tvarnim utjecajem, a duša ne. Tijelo se ne može oprijeti jaku utjecaju, a duša se ne može nikakovom silom prisiliti, da uz što pristane umom ili voljom. Tijelo raste primajuć tvarnih stvari, a duša se usavršava rasteć u krjeposti i znanosti.

Napokon djelatnost tijela prolazi, a duša ostaje. Djelatnost tijela svagja se na gibanje ili bar pretpostavlja gibanje, a djelovanje duše, kao što su osjećaji i misli, nikako se ne može svesti na gibanje. I doista svako materijalno gibanje ili je kimičko ili je mehaničko, zbog čega se napokon svagja na gibanje. Kad bi dakle misao sastojala u tvarnom djelovanju, onda bi bila podvržena i zakonima gibanja. No to ne stoji, jer ni jedno tijelo usljed svoje tromosti ne može samo sebe gibati, a razum misli o sebi i o svojoj misli, što ne bi bilo moguće, da misao sastoji u gibanju.

3. Da čovječja duša nije tijelo, nego da je bestvarna, vidi se i odatle, što ona poznaje narav svih tijela. No kad bi princip razumnoga djelovanja, što je čovječja duša, imao u sebi narav kojega tijela, ne bi mogao pojmiti svih tijela; jer svako tijelo ima neku stalnu, opredijeljenu narav, pa bi se zapriječila spoznaja drugih tijela spoznajom ma koga tijela, kao što vidimo, da jezik bolesna čovjeka obložen gorčinom ne može okusiti što slatko, nego mu se sve pričinja gorko. Isto je tako nemoguće, da princip razumnoga djelovanja (duša čovječja) razumijeva tijelovnim kakovim organom, jer bi stalna, opredijeljena narav toga organa zapriječila sposnaju svih tijela, kano kad je koja stanovita boja ne samo u zenici oka, nego i u staklenoj posudi, onda se voda unutra ulivena pričinja, da je iste te boje, crvene, zelene, kakove već je. Princip dakle razumnoga djelovanja ili duša čovječja ima svoje samostalno djelovanje, kojega dijelnik nije tijelo.

To se može kraće i ovako dokazati. Ništa ne može djelovati drugačije, nego prema svojemu principu djelovanja. Ako je dakle duša tijelo, onda niti djelovanje njezino ne može da bude drugačije, nego u redu tijelâ; ne može dakle ništa drugo shvatiti nego tijela; a to nije istina, jer duša mnogo toga shvaća, što nije tijelo.

Članak 2.

Duša čovječja je biće samostalno ili supstancija.

6. Duša se naša razlikuje tako od tijela, da je ona biće samostalno, to jest da je prava supstancija. To već odatle slijedi, što mi, kad razmišljamo, jasno razlikujemo subjekat (supstanciju) koji misli, sudi, umuje, od samih tih misli, sudova i zaključaka ter smo mi svijesni, da je jedan te isti subjekat, koji misli, umuje. Duša dakle nije svota misli, nego je onaj subjekat, koji misli i u kojem te misli ostaju, to jest ona je supstancija.

U tom nas utvrgjuju same promjene, koje na sebi i u sebi opažamo; jer sama promjena nužno pretpostavlja, da se jedna te ista stvar sada drugačije ima, nego li prije. Mi prijašnje to stanje prispodabljamo sa sadašnjim, a to ne bi bilo moguće, kada osim kakvoća i vlastitosti ne bi u nas bilo supstancije, u kojoj se sve to nalazi. Zato mi i običajemo sve svoje misli, sve svoje osjećaje odnositi na nešto, u čem sve to kano u svojem subjektu opstoji; jer mi opažamo, da se naše misli, naša htijenja mijenjaju; subjekat pako da ostaje, u kojem i misli i htijenja ostaju. Sasvim smo si dakle svijesni, da je duša supstancija.

7. Da je duša prava supstancija, pa da nije nikakav akcidenat, slijedi odatle, što je duša prvi princip osjećanja, mišljenja i htijenja. A prvi princip djelovanja jest ono, čije djelovanje ne proishodi od drugoga, niti se prima u drugom, nego je ono, što samo po sebi djeluje. No djelovati samo po sebi pripada samo onomu subjektu, što je samo o sebi ili što je supstancija, jer prema onomu kakovo biće jest, onako i djeluje (agere sequitur esse). Prvi dakle princip životnoga djelovanja, što je duša, nužno mora biti supstancija.

Da pak duša nije nikakav akcidenat tijelovni, vidi se iz svega, što je o njoj do sada rečeno, a i odatle, što su akcidenti dijelnici naravi i vlastitosti one supstancije, u kojoj jesu ili kojoj pripadaju, te su s njom u razmjerju niti je mogu nadmašiti. Kad bi dakle duša čovječja bila akcidenat tijelovni, morala bi očitovati i vlastitosti tijelovne, to jest morala bi pokazati, da je protegnuta u prostoru. No vigjesmo, da duša čovječja ne može biti protegnuta u prostoru, niti kakovo tijelo.

8. Kartezij, a za njim Malebranche, i mnogi drugi, tvrdiše, da duša nije supstancija, nego da bit duše sastoji jedino u misli, kao što (po njegovu mnijenju) bit tijela sastoji u protegi. No to je posve krivo; jer ponajprije misao, budući da je djelovanje duše, iziskuje princip, koji djeluje, ili bistvo duše, odakle ona proishodi. Prema tomu bistvo duše ne može sastojati u misli, pošto ono ne može sačinjavati bista same stvari, što iziskuje i pretpostavlja bistvo već gotovo.

Osim toga duša je ona, koja proizvodi misao; ne može dakle njezino bistvo sastojati u misli, jer bi se inače moralo tvrditi, da je duša sebi svoj uzrok ter bi davajući sebi bistvo djelovala prije nego bi opstojala.

9. I ono se mnijenje (što zastupa Leibnitz, Wolf, Storchenau, Galluppi) mora zabaciti, koji tvrde, da se bit duše sastoji ne istina u misli, nego u moći, koja misli. To bo mnijenje moći duševne ne razlikuje od samoga bistva duše.

Da pak duša ne sastoji u samoj moći ili u sili, koja misli, vidi se već odatle, što je bistvo ono, odakle moći duševne kano iz korjena proishode. Ona pak sila, kojom duša razne moći vježba, nije princip, iz kojega moći proizilaze, nego je samo naravna sklonost, koja je u moćima u svrhu, da one svoje čine obavljaju, a koja se zove nagon.

Osim toga u bistvu mora biti razlog svemu, što kojoj stvari pripada. Ali u moći, kojom mislimo, ne mogu se naći razlozi svemu, što duši pripada; jer osim misli pripadaju duši i drugi čini, i druge moći, koje se nikako ne dadu svesti na moć, kojom se misli.

Napokon bistvo, jer stvar stavlja u stanovitu vrst, treba da je nešto opredijeljeno; no sila, kojom se misli, jest nešto neopredijeljeno, jer joj je beskrajan predmet, na koji se proteže.

10. Još valja odgovoriti na pitanje, da li je duša u vječnoj misli, to jest da li neprekidno misli. Oni, koji tvrde, da duša sastoji u misli, moraju tvrditi, da duša nikada ne prestaje misliti, jer kad bi pre-

stala, ne bi je više ni bilo. No uzme li se misao, kao što ju treba i uzeti, u intelektualnom smislu, onda nije istina, da duša misli neprekidno; jer duša, dok je u tijelu, treba osjete, da u istinu misli, pošto od njih počima djelovati. Kada su dakle osjeti spriječeni, kano u snu, ili manje shodni za proizvagjanje fantazama, kano što se to dogagja kod djece, ili kada su osjeti bolesni, onda misli ili djelovanje uma prestaje ili se spriječava.

Članak 3.

Duša čovječja je supstancija jednostavna.

11. Dokazasmo, da naša duša nije uopće nikakovo tijelo, a po tom da nije isto s našim tijelom, nego da je ona supstancija, koja se od njega posve razlikuje. Sada pak treba dokazati, da je ta supstancija naše duše jednostavna glede količine i glede svoga bistva.

12. Tvrdeć, da je naša duša jednostavna, tvrdimo prvo, da nije sastavljena glede bistva, to jest da ne sastoji od česti bitnih raznorodnih, koje bi se iziskivale, da od njih bude ovo bistvo; drugo, da nije sastavljena glede količine, to jest da nije sastavljena od česti integralnih (cjelovitih), ili istorodnih, koje bi se iziskivale, da od njih nastane ovo potpuno cjelovito pojedinče (individuum); treće, da je duša naša bitno jednostavna, to jest da je ona takova ne akcidentalno, ne izvanjskom kakovom silom, nego po svojoj naravi; četvrto, da ta jednostavnost naše duše ne isključuje, da ima u njoj više moći i više djelovanja.

13. Duša čovječja je jednostavna glede količine; jer što ima česti, ono čestimice i djeluje, i to tako, da cijeli učinak ne spada na ni jednu čest, a opet da s druge strane svaka pojedina čest nešto u istinu djeluje u svrhu te se učinak oživotvori, jer jedna čest nije druga, Prema tomu kada se jedno tijelo sadrži u drugom, onda tijelo A sadrži tijelo B tako, ter česti A odgovaraju čestima B. Cijelo A dakle sadrži cijelo B, a česti A ne sadrže cijeloga B, nego samo česti B-a; i opet česti A-a, koje odgovaraju lijevoj strani B-a, ne odgovaraju desnoj i t. d. No cijeli um shvaća i cijelo B i čest njegovu, tako ter uvijek obuzima i cijeli predmet B, i najveću i najmanju njegovu čest; ne odgovara dakle čestti B-a češću svojom, nego svojom cjelinom; uvijek dakle cijeli um odgovara kako cijelu predmetu B, tako i njegovoj česti, i to kako najvećoj česti cijel odgovara, tako cijel odgovara i najmanjoj česti. Niti bi duša mogla, kad bi bila sastavljena, ikada shvatiti cijelu stvar na jedanput kano cjelinu; jer shvaćaju li njezine pojedine česti odgovarajuće pojedine česti cijeloga predmeta, onda bi one istina shvatile različne česti cjeline jedne iza drugih, ni pošto ne bi sve skupa na jedanput shvatile kano cjelinu; shvaća li pako svaka čest duše sve česti predmeta skupa kano cjelinu, onda bi se cijela stvar shvatila kano cijela toliko puta, koliko bi česti imala sastavljena duša. Ni jedno ni drugo ne smije se tvrditi. Duša je dakle jednostavna.

Pa zbilja ne shvaća se nečim drugim ruka, a nečim drugim noga, nego jednim te istim shvaćamo obadvoje. Pa premda se nešto drugo shvaća vidom,

a drugo sluhom, treba ipak da bude jedno te isto ono, što shvaća obadvoje; jer kako bi se inače moglo razlučiti ono, što se shvaća vidom, od onoga, što se shvaća sluhom, kada ne bi jedno te isto bilo ono, gdje se sve stječe, što god se različitim osjetima shvaća? Kada bi dakle duša bila razdijeljiva, s njom bi se imale dijeliti i sjetilne spoznaje, ter bi jedna čest shvatila jednu čest, a druga drugu, cijeloga pako predmeta ne bi mogla shvatiti ni jedna.

14. Da duša čovječja nije sastavljena glede količine, dade se dokazati i ovako. Naš se um vraća u se i shvaća sama sebe. No da bi imao česti izvan česti, ne bi mogao toga učiniti. Biće naime sastavljeno, upravo zato što je sastavljeno, ne može se u se vratiti, pošto, imajući česti izvan česti, jedna čest nije druga; ne može se dakle u se vratiti, niti o sebi razmišljati. Savijem li na pr. šibu, to se nikada jedna te ista čest u se ne vraća, nego jedna čest dolazi vrh druge, a ne vrh same sebe. Šiba mi na pr. predstavlja crtu, a kad ju savijem, onda mi predstavlja na pr. okrug; dobiva dakle novi oblik. Da bi, što nije moguće, ta šiba mogla svijesna si biti toga, što se savija, to onda ne bi si mogla biti svijesna sebe, u koliko je bila crta, jer je crte posve nestalo, a okrug nastao; a niti si okruga ne bi bila svijesna, jer čim bi se u se vratila, već bi nestalo okruga, pak bi nešto drugo nastalo; jedna bo čest nije druga; čim se dakle savije, time gubi prvi oblik. Nikada se dakle ne može u se vratiti. Naš se pak um cijel u se vraća ter o sebi cijelom misli i sve svoje misli sabire i misli o mislima, tako da one misli, o kojima

razmišlja, i dok razmišlja, ostaju, ter još jasnije, živahnije, postojanije postaju. Duša dakle čovječja nije sastavljena, nego je jednostavna.

Da nijesi odatle zaključio ili pomislio, da duša jednostavna i nerazdijeljiva sliku predmeta potegnuta u prostoru ne može predstaviti; jer duša nije nerazdijeljiva poput tačke. Tačka je nerazdijeljiva, jer je okrajak, svršetak količine, i za to ima opredijeljen položaj u količini; duša pako, ta razumna (intelektualna) supstancija je nerazdijeljiva, jer je izvan cijeloga roda količine. Sila dakle, kojom se cijela protega predmeta shvaća, ne pripada poput nerazdijeljive tačke, nego pripada posve nerazdijeljivoj supstanciji, koja nema nikakova odnosa na česti ter je izvan cijeloga roda količine. Kad bi se u svrhu, da se predmet protegnut u prostoru shvati, iziskivalo, da je protegnuta u prostoru i sama supstaneija, koja shvaća ili spoznaje, to bi ta shvaćajuća supstancija morala imati tako različitih dimenzija, kolika je dimenzija različitih predmeta od nje shvaćenih; a to je očito neistinito.

15. Duša čovječja je jednostavna i gleda bistva, to jest ona ne sastoji od bitnih česti. Tako su bitne česti fizičke čovjeka: duša i tijelo; a njegove bitne česti metafizičke jesu: rod i zadnja razlika: životinja razumna. Sama pak duša nema bitnih česti; ona je posve jednostavna.

Da je duša jednostavna i glede bistva, vidi se iz načina, kako shvaća tvarne predmete. Duša naime tvarne predmete shvaća ne zato, kano da ona ima sličnu (tvarnu) narav, kao što ju imaju tvarni predmeti, nego za to, šlo u samom činu, kada ih shvaća, prima u se

njihove slike. A odatle se uprav dokazuje jednostavnost duše. Kad bi bilo od potrebe, da shvaćena stvar opstoji u shvaćajućem subjektu materijalno, onda ne bi bilo razloga, za što stvari, koje izvan duše materijalno opstoje, nemaju spoznavajuće sile; tako na pr. ako bi duša oganj poznavala ognjem, ne bi bilo razloga, za što oganj, kakav je izvan duše, ne bi mogao shvatiti ognja. Odatle slijedi, da shvaćeni tvarni predmeti nijesu u duši materijalno, nego beztvarno (immaterialiter). Duša dakle, kad bi bila tvarna, ne bi mogla u se primati slike beztvarne, a po tom ne bi mogla tvarnih stvari shvatiti. Budući da dakle duša tvarne stvari spoznaje, valja zaključiti, da je ona jednostavna i beztvarna.

16. Da je duša gleda bistva jednostavna, vidi se iz slijedećih razloga:

1. Duša pribavlja si pojmove o sjetilnim ili sasastavljenim stvarima, tako da jednim jedinim činom spoznaje preko slike (forme) cjeline sve česti predmeta sastavljenoga, u koliko su u cjelini. No kad bi duša bila tijelovna, a po tom protegnuta u prostoru i razdijeljiva, ne bi si mogla tih pojmova nikada pribaviti; jer ili bi pojedine česti njezine shvatile pojedine česti predmeta po njihovim slikama ili bi pojedine njezine česti shvatile sav predmet po slici cijeloga predmeta. No ne smije se ni jedno tvrditi ni drugo: ne prvo, jer bi se onda različite česti koje cjeline susljedice (successive) shvatile, no nikada se ne bi shvatio cijel predmet pod formom ujeline; ne drugo, jer bi se tada morala od nas svaka stvar toliko puta cijela shvatiti, od koliko bi česti duša sastojala. Ona dakle sila, kojom

si pojmove pribavljamo o sjetilnim ili sastavljenim stvarima, ne može biti tvarna, nego je bestvarna, a po tom i duša, koja te pojmove proizvodi, mora biti jednostavna i bestvarna.

Još bi si manje mogla duša pribaviti pojmova o bestvarnim predmetima, kano što su to pojmovi o Bogu, o krjeposti, o tvrdnji i nijekanju, o jednakosti i nejednakosti, i tako dalje; jer kakova su djelovanja, takav je i subjekat, iz kojega proizviru; pošto su pako ta djelovanja bestvarna, bestvaran mora biti i subjekat, naime duša, odakle ona proishode.

2. Da je duša jednostavna po bistvu, vidi se iz naravi suda; jer narav suda iziskuje, da se dva pojma, naime subjekat i predikat zajedno prispodobe. Prispodobiti se pako ta dva pojma ne mogu, ako nijesu skupa u istom subjektu, jer dvije stvari može samo onaj prispodobiti, koji ih objedvije shvati. Uzme li se dakle, da je duša sastavljena od bitnih česti, to onda pojmovi subjekta i predikata ne bi nikada mogli biti u jednom te istom subjektu nego bi jedna čest duše shvatila pojam subjekta, a druga pojam predikata. Budući da dakle duša za cijelo sudi, to slijedi, da ona nema bitnih česti.

U tom nas osobito utvrgjuje i to, što je čin, kojim sudimo ob odnošaju izmegju subjekta i predikata, u sebi jedan i nerazdijeljiv, a po tom ne može proizići van iz jednoga, nerazdijeljiva principa, što je duša.

3. Mi takogjer umujemo, a to svjedoči, da nam je duša jednostavna po bistvu, stranom za to, što oni čini, koji su sastojine umovanja, naime spoznaja prednjih izreka i zaključka, treba da proizigju iz jednoga

te istoga subjekta, jer se inače ne bi dalo shvatiti, da se zaključak u prednjim izrekama sadrži; stranom pako za to, što je jedan jedini čin, kojim um spoznaje, da zaključak slijedi iz prednjih izreka, iz kojih se izvodi.

4. Kada mi mislimo, sudimo, umujemo, onda smo si svijesni, da smo mi onaj jedan te isti subjekat, koji sve to znamo, što god mislimo, o čem sudimo i umujemo. Nu to bi bilo nemoguće u slučaju, kad bi duša bila po bistvu sastavljena; jer od misli, što bi se nalazila u B-u, ne bi A ništa znalo, i suprotno, zaštobo A nije B; ne bi dakle bilo jednine subjekta; svaka bi dakle čest za se bila si svijesna svoje misli, a ni jedna svih, ter bi toliko bilo bića mislećih, koliko bi bilo česti.

17. Općenit je princip, da se od bitne vlastitosti, spažene u učinku, može zaključiti na bitnu vlastitost u uzroku; jer se uopće od učinka može zaključiti na uzrok. Ako su dakle poimanje, sugjenje i umovanje takova djelovanja, što se ne vežu na prostor i vrijeme, što se ne dadu razdijeliti, što su cijela svagdje gdje jesu, to je očevidno, da i ono biće, odakle ta djelovanja proishode, treba da bude takovo, da nije protegnuto u prostoru, da se ne da dijeliti, da nema česti, da je cijelo gdje god jest; riječju ono je biće bestvarno, jednostavno po kolikoći i bistvu, a to biće zove se duša.

18. Kada se za dušu tvrdi, da je supstancija jednostavna, koja se ne proteže u prostoru, koja je bestvarna, nerazdijeljiva, neovisna o tvari, i tako dalje, ne tvrdi se time, da je ona nešto niječno, nego je ona savršeno biće, savršena stvarnost, pozitivna, koja je izvan svega roda kolikoće ter ima um i volju i slobodu

i druge savršenosti. Što se pak duša i niječnim izričajima predstavlja, to je nesavršenost našega govora, jer mi mnogo toga, što kao stvarnost shvaćamo, niječno izrazujemo.

Članak 4.

Duša čovječja je supstancija spiritualna ili duh.

19. Bilo je filozofa (Kartezij), koji su tvrdili, da je svaka supstancija već za to duhovna (spiritualna), što je jednostavna (simplex); no to nije istina. Duša životinjska je istina jednostavna, ali nije za to spiritualna, jer duša životinjska u svojoj eksistenciji i djelovanju posve ovisi o tijelu, pa za to je nestaje, kad se tijelo raspadne. Za pojam dakle duha hoće se osim jednostavnosti još i neovisnost o materiji u eksistenciji i djelovanju. Prema tome se može duh u kratko označiti, da je princip bestvaran i samostalan.

20. Duša čovječja je duh. Ona supstancija, koja neovisno o tijelu može djelovati, jest supstancija spiritualna ili duh (spiritus). No duša čovječja može neovisno o tijelu djelovati. Duša čovječja dakle jest duh. Da je ona supstancija duh, koja može neovisno o tijelu djelovati, jest očevidno; jer bestvarno djelovanje nužno pretpostavlja bestvarnu supstanciju, pošto se djelovanje ravna po naravi bića, koje djeluje. Treba dakle samo dokazati, da je duša princip bestvarnih djelovanja neovisnih. To se pak dokazuje iz djelovanja uma i volje.

21. Dokazi iz djelovanja uma. 1. Tko poznaje, da poznaje, to jest tko poznaje svoje spoznaje, poznaje takogjer i svoje bistvo; jer tko tvrdi: Ja poznajem svoje spoznaje, razlučuje sebe kao subjekat, koji sebe spoznaje, od samoga sebe, u koliko shvaća,

da sebe spoznaje. Duša dakle spoznaje sebe. Odatle pako slijedi, da ona ne opstoji samo s tijelom i ovisno o njem, nego da sama o sebi opstoji neovisno o tijelu. No takova što ne da se tvrditi o moći, koja može samo u sjetilu i sjetilom djelovati; jer sjetilo priječi, da sama osjetna moć sebe spozna, zaštobo bi ona spoznala svoje bistvo, kada bi sebe spoznala; a to je nemoguće, jer bistvo stvari ne djeluje nikada na sjetilo.

2. Prispodobimo li način, kako mi osjetima i kako umom stvari spoznajemo, moramo zaključiti, da je čovječja duša princip neovisan o tijelu u nekim djelovanjima. Osjetom naime vidimo na pr. vanjsko gibanje čovjeka, i ništa više; umom pako odnosimo mi to gibanje na nutarnji uzrok kao na uzrok gibanja, koje osjetom opazismo. Um dakle, da taj uzrok gibanja shvati, uzdiže se nad sjetilnost, ter to sjetilno spaženo gibanje odnosi na nutarnji uzrok. Osjet se dakle ne samo time razlikuje od uma, što um i sebe i svoje spoznaje shvaća, dočim osjet niti sebe niti svojih spoznaja ne shvaća, nego takogjer i time, što vanjski osjet opaža samo pojave, dočim um shvaća isto bistvo stvari.

3. Promotrimo li, da osjet samo pojedinu stvar, a um općenitu shvaća, to ćemo opet do istoga rezultata doći. Mi bo osjetima samo pojedine stvari spoznajemo, i to tako, da i onda, kada si maštom stvorimo kakovu općenitu sliku, ova nije u pravom smislu općenita. Vidi tko na pr. različite tornje ili kuće, pak si stvori sliku, koja je slična svim kućama, ali ni jednoj opredijeljenoj ne odgovara. I o toj slici mora se ipak tvrditi, da je tvarna i pojedina; jer šta god sadrži od kuće, bilo malo ili mnogo, sve je to samo pojedino,

opredijeljeno. Sve da je ta slika inače i bila neopredijeljena, u tome je ipak posve opredijeljena, da nam pred oči stavlja kuću stanovite veličine i boje, stanovita oblika i t. d., i to tako, da izvan mašte može onakova kuća biti, kako se u mašti nalazi. No to je posve drugačije u umu. Um ne sadrži u sebi nikakove veličine ni boje, ni oblika, ni širine ili duljine ili visine kuće, nego samo one znake, koji bistvo kuće sačinjavaju. Za to nije moguće, da sadržaj te kuće, kako je u umu, bude izvan njega, to jest, da bude bez ikakove veličine, bez oblika, i t. d.; dočim je moguće, da bude i izvan mašte, kako je u mašti, premda ne može ni jedne kuće biti, koja ne bi onoga imala, što se u pojmu kuće spoznaje, pošto je to bitno, ter se upravo za to i mora u svakoj kući nalaziti, jer je to kao uzrok, koji uzdržaje one vanjske vlastitosti.

Ako su dakle općeniti pojmovi bestvarni, neovisni o materiji, to mora biti i princip bestvaran, bez ikakova sjetila, koji prost od sjetila sam za se djeluje. Premda je dakle taj princip u tijelu, mora ipak u njem tako biti, da ima za se posve nezavisno bistvo; jer što samo za se nije, ne može samo za se i po sebi ni djelovati. Da se dakle ono, što je sjetilno, shvati općenito, treba da se abstrakcijom oslobodi od materije; oslobodit se pako može samo principom, koji je svojim bistvom i svojim djelovanjem prost od materije.

4. Još više. Kao što naš um pojave vanjske na nutarnji uzrok odnosi, tako može on i skroz nesjetilne stvari spoznati: red, ljepotu, bistvo, krjepost, Boga, i t. d. Odatle slijedi, da je um moć prosta od materije. Premda mi ni tih stvari ne poznajemo drugačije

nego počam od sjetila, kao na pr. kad preko stvorenja spoznajemo Boga, ipak nam i to svjedoči, da je naš um prost od materije; jer da mi preko sjetilnih stvari nesjetilnoga Boga kano njihov uzrok spoznamo, mora se um nad sjetilnost podignuti, ter što je nesjetilno staviti u oprjeku sa sjetilnim, ako hoće nadsjetilnoga Boga pobliže da opredijeli iz sjetilnih i tvarnih bića. Proizvod pako toga umovanja jest spoznanje, koje je posve nad materijom; ne može dakle proizići iz moći ovisne o materiji.

22. Dokazi iz djelovanja volje. 1. O materiji ne može ono ovisiti, čemu bestvarna dobra najviše gode. Svakoj bo su naravi mile slične stvari, a odurne su joj stvari, što joj se protive. No za duh čovječji najveća su naslada dobra duševna: krjeposti, znanosti i slične stvari, što mu djelatnost jače i oplemenjuju, dočim tijelovne naslade njegovu djelatnost priječe i slabe. Nije dakle duša čovječja ovisna o materiji.

2. Volja ide za općenitim dobrom, što na tvarna sjetila ne može djelovati; ona se ne opredijeljuje poput moći vezane na sjetilo, na ovo ili ono dobro, nego se sama prenosi na svaki predmet, u kom se kakova dobrota opaža; nje tijelo u djelovanju ne rukovodi, nego pače ona sebi tijelo podvrgava, te se suprotstavlja i opire strastima, na koje ju sjetilne težnje zavode; ona se napokon kano i um vraća u se, jer hoće, da hoće, jer ljubi, da ljubi: sve sami dokazi, da volja u tim djelovanjima ne ovisi o materiji.

3. Bestvarnost volje najbolje se dokazuje iz njezine slobode, pošto sloboda upravo u tom sastoji, da se volja sama na djelovanje potiče i opredijeli, što je

kod tijelovne moći nemoguće. Napokon valja još osobito i to istaknuti, da se svaka organička moć ili sila dade jakim vanjskim utjecajem u djelovanju zapriječiti ili na djelovanje prisiliti; dočim se suprotno volja čovječja ne da ni od cijeloga svijeta prisiliti na to, da nešto hoće ili neće.

Članak 5.

Teškoće protiva jednostavnosti i duhovnosti duše čovječje.

23. Sve teškoće protiva jednostavnosti i duhovnosti duše svagjaju se na tri razreda: u prvom su razredu teškoće uzete sa strane duše, u drugom su uzete sa strane materije, a u trećem sa strane životinja.

24. Teškoće uzete sa strane duše. Po mnijenju materijalista, djelovanja i trpnje duše čovječje takove su, da mogu jedino materijalnoj supstanciji pripadati; jer

1. duša čovječja obavlja djelovanja očito materijalna, naime vegetativne i osjetne; princip dakle, odakle takova djelovanja proishode, jest tvaran (materijalan); no nije moguće da materijalni princip bude ujedno bestvaran.

2. Duša stavlja u gibanje tijelo. No onaj, koji giblje, mora biti u dodiru sa gibanjem. A svaki dodir pretpostavlja tijelo.

Osim toga sve spoznaje naše sastoje u gibanju mozga i sjetila.

3. Ista djelovanja našega uma raznoliko ovise o tijelu stranom za to, što svaka spoznaja počima od sjetila, stranom za to, što ne možemo bez fantazma ni misliti, a stranom za to, što kakvoći tijela odgovara kakvoća duše.

4. Duša s tijelom i od tijela trpi, kao što se to vidi, kada se žalostimo, veselimo, srdimo, jer ta ćućenja ovise o gibanju krvi i stezanju ili raširenju srca. Ista poraba uma i slobodne volje promjenom tijela priječi se ili posve prestaje, kao što se to opaža kod staraca, spavajućih ljudi, kod umobolnih. Osim toga, kada naše tijelo ide s jednoga mjesta na drugo, giblje se ujedno i duša. Napokon kako tijelo raste i starije biva, tako raste i stari duša.

25. Odgovor na teškoće. Sve te teškoće dokazuju istina neku ovisnost duše o tijelu, no pod nipošto posvemašnju ovisnost. Prema tom odgovaramo.

Na prvu tačku: Nije protuslovno, da bestvarni princip, kao što je to naša duša, koja je forma našemu tijelu, preko raznih moći obavlja djelovanja kako tvarna, tako i bestvarna.

Na drugu tačku: Dvostruk je dodir. kolikoće i sile. Prvim načinom se zbilja samo tijelo tiče tijela; no drugim načinom može se tijelo ticati i od bića bestvarnoga, koje stavlja tijelo u gibanje. Inače ne bi ni angjeo, ni Bog mogao kakovo tijelo staviti u gibanje.

Spoznaje pak naše duše ne mogu nikako sastojati ma u kakovu gibanju; time je dokazano, da duša nije nikakovo tijelo, pošto se sve djelovanje tvarnih uzroka sastoji u gibanju. Da je tomu tako vidi se iz slijedećih razloga:

Ponajprije duša shvaća u isto vrijeme stvari protivne, tako da spoznaja jedne protivne stvari pobliže još tumači spoznaju druge protivne stvari. No jedna te ista čest tijela ne može se u isto vrijeme gibati protivnim

pravcem. Spoznaje dakle ne mogn se svesti na kakovu vrst gibanja.

Kada se izusti kakova riječ pred ljudima, koji različitim jezicima govore, kod svih je jedan te isti utisak glasa; nu ne shvaćaju ga drugi, van oni, koji znadu jezik, u kojem je riječ izušćena: najbolji znak, da spoznaja ne sastoji u gibanju, jer bi svi morali jedno te isto shvatiti, pošto jedan te isti glas djeluje na sve jednako.

Osim toga gibanje tvarno veže se i na mjesto i na vrijeme; općenite pako spoznaje ne obaziru se ni na mjesto ni na vrijeme, već zanemaruju što je ovgje i sada.

Nadalje tijela niti se mogu staviti u gibanje, dok su u miru, niti mogu prestati gibati se, kad su već jednom u gibanju. Duša pako naša po volji sama misli, sama prestaje misliti, i može misliti sad ob ovom sad ob onom po svojoj miloj volji.

I to valja imati na pameti, da sila gibanja kojega tijela sve biva slabija, dok je posve ne stane; duševna pako moć vježbanjem i s vremenom se sve više usavršava.

A i brzina, kojom um misli, tolika je, kakova u tvarnom gibanju nikada ne može da bude; on bo je takove brzine, da za tili čas cijelo nebo preleti i sva mora prebrodi i sve gradove progje i sva mjesta preda se stavi, bila ona ne znam kako daleka.

Napokon po mnijenju materijalista sud se sastoji u tom, da se dva gibanja izmjenično pomiješaju, a umovanje u tom, da se dva gibanja s trećim pomiješaju. Ali od dva gibanja pomiješana nastaje novo, skroz

različito gibanje, pošto onih prvih nestaje. Nu to je proti naravi suda, jer spoznaje ne smiju biti pomiješane, pošto um ne može spoznati odnošaj izmegju dva pojma, ako ne shvaća ta obadva pojma, izmegju kojih traži odnošaj. Još se manje gibanjem dade protumačiti način, kako reflektiramo i kako se prošlosti sjećamo,

Na treću tačku. Spoznaja intelektualna ne ovisi o tijelu kano o kakovu organu, po kojem bi se obavljala poput osjeta, nego ovisi o tijelu obzirom na predmet, koji se osjetima poznaje. Na dva načina naime može nešto o tijelu ovisiti: nutarnjim načinom (subjektivno) ili načinom vanjskim (objektivno). Prvim načinom osjet ovisi o tijelu, jer je osjetna spoznaja bez tvarnoga sjetila nemoguća. Um pako tim načinom ne ovisi ob organu; jer mi ne mislimo organom. Ali um ovisi ob organu vanjskim načinom (objektivno). Budući da je naime naša duša s našim tijelom sjedinjena, to se vanjski predmeti njoj samo pomoću osjeta predstavljaju. Prema tomu kada se sjetila pokvare (oko, uho i t. d.), onda se i djelovanje našega uma zapriječi, kano što čovjek u sobi bez prozora ništa ne vidi. Odatle se ujedno vidi, za što kakvoća uma donekle ovisi o kakvoći tijela.

Što se pak tiče prigovora, da je duša svim promjenama podvržena, kojima je podvrženo tijelo, odgovara se, da to nije istina; jer tijelo često raste, a duševne se moći ni najmanje ne usavršavaju. Za mladosti, kada je tijelo najjače, jakost duha i zrelost suda nije ni s daleka takova, kakova je u starosti. Povrh toga što razvitku tijela koristi, često duši škodi, a suprotno što duh jači, često slabi tijelo. Duh često odbija što

tijelu godi. Kada se tijelo na djelovanje sili, ne sili se za to duh. Pače kada se i čini, da duša i tijelo usporedo rastu, stare, i t. d., drugi je i drugi tomu razlog. Raste tijelo glede supstancije dobivajuć novih. česti; raste i duša, ali ne tako, nego gledom na znanost, umjetnost, krjepost, iskustvo, i t. d. Za to je duši od potrebe dugotrajna vježbanja, raznih čina, mnogostručne porabe tvarnih sjetila, a i neke savršenosti. Odatle se vidi, za što se usavršava duša, dok godinama raste tijelo. Slično duša stari u starosti, kada tijelo stari. Duh naime za to stari, što jedrine fantazije u sjetilnim moćima nestaje, kada tijelo stari. Te bo moći djeluju sjetilima, pa za to moraju da oslabe, kada sama sjetila oslabe. No djelovanja našega uma ne obavljaju se sjetilima kano sredstvom Za to, kada se sjetila pokvare, ne slijedi nužno odatle, da se i djelovanja našega uma po sebi poremećuju. Nego kada se sjetila pokvare, poremećuje se djelovanje onih moći, koje o sjetilima ovise, a to su osjeti i fantazija. A budući da je djelovanje tih moći kano uvjet, potreban za djelovanje našega uma, za to se i priječi i poremećuje djelovanje našega uma, kada se sjetila poremete.

Na četvrtu tačku je takogjer time odgovoreno. Ta zar je čudo, ako ćućenja duševna djeluju na tijelo i suprotno, kada je duša s tijelom tako usko sjedinjena? Zar je čudo, ako umjetnik, ako mu se ustegne materija nužna kod djelovanja, prestane djelovati? Što se pak gibanja tiče, treba znati, da se sve, što se giblje, na dva načina giblje: ili po sebi, kada se stvar sama giblje, kano lagja; ili prigodno (per accidens), kada se ne giblje sama stvar, nego ono, u čem jest, kano što

se brodar na lagji giblje, ne kano da se on u istinu giblje, nego jer se lagja giblje, na kojoj se nalazi. Istovalja kazati o duši, da se giblje, jer se giblje tijelo, s kojim je usko sjedinjena.

26. Teškoće uzete sa strane materije. Protivnici (Voltaire, Locke, i t. d.) tvrde:

1. Ne znamo, kako daleko sile materije sižu; ne smije se dakle kazati, da je protuslovna tvrdnja, da materija može misliti;

2. materiji pripadaju jednostavne sile i vlastitosti: gibanje, srodnost kimička, sila električna i magnetična, i t. d. I sila dakle, kojom se misli, ako je i jednostavna, može materiji pripadati. To se potvrgjuje novim pronalascima željeznice, brzojava, zrakoplova, i t. d. Tako se može ma iza kojega stoljeća pronaći, da materija misli.

3. Ima filozofa, koji život bilina tumače ciglim organizmom i gibanjem bez jednostavnoga nutarnjega principa; mogu se dakle tako i ostala životna djelovanja protumačiti.

27. Odgovor na navedene teškoće. Na prvu tačku odgovaramo, da ta teškoća nema temelja; jer da se dokaže, da koja vlastitost ne može pripadati kojoj supstanciji, nije od potrebe, da sve njezine vlastitosti poznajemo, nego je dosta, da jednu jedinu stvar u njoj za stalno spoznamo, što je ma s kojom njezinom vlastitošću u protuslovlju; jer jedna te ista supstancija ne može imati vlastitosti, koje se izmjenično isključuju. Tako na pr. geometri nijesu još svih vlastitosti kruga pronašli; znadu ipak za stalno, da četverokutnost ne može spadati megju njegove vlastitosti još

nepoznate, a to s razloga, što je ona u protuslovlju sa očevidno poznatom njegovom vlastitošću, naime s okruglošću. Nu misao je očevidno u protuslovlju sa poznatim vlastitostima materije, koja je protegnuta u prostoru, razdjeljiva, tvarna, i t. d.: sve same stvari, što se moraju o misli zanijekati. Što je pako u sebi nemoguće, ono ne može biti niti predmet svemogućnosti Božje, pa za to se Locke zlo poziva na svemožnost Božju, koja da bi po njegovu mnijenju mogla učiniti, da materija misli.

Na drugu tačku se odgovara, bile sile materije kako mu drago jednostavne, ništa se odatle ne može zaključiti protiva duhovnosti (spiritualnosti) duše, jer se ona dokazuje ne iz jednostavnosti intelektualnih djelovanja, nego iz njihove neovisnosti o tijelovnom organu. Što se pak tiče samih jednostavnih sila materije, dokazasmo na svojem mjestu, da je materiji forma neki jednostavni princip, koji joj daje jedinstvo i djelatnost. Što se pak novih pronalazaka tiče, to je izvan svake sumnje, da ni jedan pronalazak, bio kakav mu drago, ne ništi naravi ni sila materije, nego se njima mudro služi. No materija i sile njezine su u protuslovlju sa mišlju. Prema tomu dakle ne može se nikada šta na materiji pronaći, da bi ikada mogla misliti.

Na treću tačku se odgovara, da djelovanja negativna očito ovise o materiji i u materiji se obavljaju; no ne tako intelektualna djelovanja Sve da stavimo, što ipak ne dopuštamo, da se život bilinski tumači jedinim organizmom, odatle se ipak ne bi smjelo sa života bilinskoga zaključiti na život razumni. Ali mi toga ne dopuštamo, jer je krivo i neistinito mnijenje, da se

život bilinski može protumačiti ciglim organizmom i gibanjem bez jednostavnoga nutarnjega principa, kako to u kosmologiji dokazasmo.

28. Teškoće uzete sa strane životinja. 1. Životinje obavljaju djelovanja slična djelovanjima ljudi; imaju spoznaje, sude, spominju se, nauče se mnogo čemu ter se kod njih opažaju: srdžba, osveta, vjernost, zahvalnost, srčanost. No one nemaju duhovne duše. Nema je dakle ni kod ljudi.

2. Savršene životinje, kao orao, elefant i t, d., više natkriljuju nesavršene, nego li nesavršeni ljudi savršene životinje.

29. Odgovori na navedene teškoće. Na prvu tačku odgovara se, da ti dokazi ne valjaju ništa. Duhovnost duše dokazuje se osobito iz predmeta i načina razumnih djelovanja; jer mi poznajemo bestvarne predmete i za njima težimo, a to obadvoje činimo bestvarnim načinom, naime sa sviješću i slobodom. No životinje poznavaju samo što je sjetilno i samo za sjetilnim predmetima idu; niti se ikad u kojoj životinji opazio ma samo trag ili znak ideje o Bogu, krjeposti, zločinu, istini, poštenju, i t. d. Ono, što se kad i kad zove krjepost životinjska, nije prava krjepost, koja proishodi iz ćudorednosti, nego je naravna kakvoća i naravni nagon (instinkat).

Osim toga životinje očito pokazuju, da nemaju samosvijesti ni slobode. Tko bo razumno i slobodno radi, ne djeluje uvijek isto i istim načinom; nego mijenja način svoga djelovanja, kako to iziskuje nuždа, korist, poštenje, ili sama mila slobodna volja. Životinje pako uvijek djeluju jednako po naravnom nagonu (instinktu), ter su nesposobne za kakav napredak ili nazadak. Gdje je pak samosvijest i sloboda, ongje se može naći znanost, ćudoregje, religija; no životinje toga niti imaju, niti mogu imati. Prema tomu se odgovara

Na drugu tačku. Sve se životinje nalaze pod istim rodom; jer ni jedna nije tako nesavršena, koja ne bi imala ma kakova osjeta, kano što nema ni jedne tako savršene životinje, koja bi imala kakovu višu moć. Premda neke životinje imaju tako zvanu razmnivu (vim aestimativam), ta ipak sila ne nadmašuje moć osjetnu. Suprotno svi ljudi, prem tupi i glupi, pokazuju ipak neke znake samosvijesti, slobode, ćudorednosti, osim ako im je bolešću zapriječena sva poraba razuma. Prema tomu ni je istina, da se nesavršeni ljudi manje razlikuju od savršenih životinja, nego li savršene životinje od nesavršenih (Egger).

Glava II.

O postanku i budućem životu duše čovječje.

30. Protumačivši, da čovjek ima dušu, i što je i kakova je ona, valja sada dokazati, kako ona postaje i je li će uvijek obastati, ili će kada prestati živjeti.

Članak 1.

Duša čovječja nije nastala od Božje supstancije niti u početku svijeta, niti od roditelja, nego je stvorena od Boga.

31. Trostruka glavna bludnja opstoji glede načina, kako je duša nastala. Jedni vele, da je ona nastala od božanske supstancije ili svakako u početku svijeta; drugi tvrde, da duša čovječja za kaznu iz ljudi

prelazi u životinje; treći napokon misle, da duša nastaje od roditeljâ, kao što od njih i tijelo nastaje. Dokazat ćemo po redu, da to ne stoji.

32. Protuslovno je tvrditi, da je duša nastala od božanske supstancije; jer je božanska supstancija bestvarna, nepromjenljiva i neizmjerno savršena. Nema dakle česti, na koje bi se mogla razdijeliti, niti ima šta u sebi, zbog čega bi bila podvržena promjenama ili nesavršenostima, kakovim je duša čovječja obično podvržena.

Da duša nije čest Božja, vidi se odatle, što, kada bi bila, ne bi nikada nazad pošla na gorje, niti bi kada napredovala na bolje, niti bi u sebi počela kada šta imati, čega prije nije imala, niti bi kada prestala imati, što je prije imala. Da je to sve drugačije, ne treba tomu svjedočanstva; svatko to priznaje, koji god sam sebe ispita; jer vidi, da se i te kako mijenja, kano što takogjer vidi, da je Bog naravi skroz nepromjenljive. Nije dakle duša čest Božja.

33. Duša čovječja nije biće od sebe, nego od drugoga; jer je bilo vrijeme, kada je nije bilo, a sada jest. Ona dakle nužno ne opstoji, nego je po sebi ravnodušna glede eksistencije. Odatle slijedi, da ona nema razloga svojoj eksistenciji u sebi, nego u svrhu, da opstoji, iziskuje se kakav izvanjski uzrok, koji joj daje eksistenciju.

34. Poznata je bludnja Pitagorova i Platonova. Po njihovu mnijenju sve su duše čovječje stvorene u početku svijeta i postavljene na zvijezde, a onda su za kaznu počinjenih zločina zatvorene u ljudska tijela kano u tamnicu; iz tih ljudskih tijela bijahu prisiljene

poći u ljudska tijela niže vrsti ili u životinje, kada su što zlo učinile, a vraćale bi se natrag u zvijezde, kada su dobro tvorile. Taj prelaz duše iz čovječjega tijela u tijelo čovječje ili u životinjsko, zvao se metempsychosis.

35. Duše ljudske nijesu stvorene ni prije tijelovnoga svijeta, ni u početku svemira, niti prije svojega tijela. Ta bo bludnja pretpostavlja, da zajednica izmegju duše i njezina tijela nije naravna, a po tom da sveza njihova nije fizička ni supstancijalna, nego samo akcidentalna; no to se protivi našoj ljudskoj naravi.

Pita se sad: Duše, prije nego se s tijelima sjediniše, jesu li u istinu živjele, ili nijesu? Ako nijesu živjele, čemu su onda prije toliko vremena stvorene? Ako su pak živjele, onda bez sumnje puno toga razumješe, naučiše, hotješe, učiniše; kako to, da sve zaboraviše i ničega se ne sjećaju? Sada duša može zaboraviti čine, koje tvori u tijelu, jer oni uskim načinom o fantasmima ovise, ter pamet razumna lišava se svoga temelja, kada se sjetilni organi pokvare. No čini, koje duša izvan tijela obavlja, ne ovise nikako o fantazmima, a po tom ne mogu se usljed tijelovnoga utjecaja iz pameti izbrisati, ter bi morali ostati u pameti neizbrisivi, kada se duša s tijelom sjedini.

36. Metempsychosis jest velika zabluda, jer

1. Ta nauka pretpostavlja, da se duša s tijelom sjedinila za kaznu, a po tom na silu. No sjedinjenje duše s tijelom nije nasilno, nego posve naravno, pošto je i duša shodna, da se s tijelom sjedini, a suprotno pošto je i tijelo spretno, da se s dušom spoji. A usljed tog spoja objedvije se supstancije usavršavaju ter jednu

narav zajedno sačinjavaju. Spoj dakle duše s tijelom nije na silu učinjen.

2. Osim toga, ako je taj spoj za kaznu, onda bi se ludo i okrutno ta kazna provagjala upravo onda, kada se duša počinjenih zločina ne spominje. Pravednost iziskuje, da kažnjenik zna, da se i za što se kazni, osobito ako je kazni svrha, i da zadovolji za učinjene grijehe, i da ih se u buduće očuva.

3. Napokon se protivi razumu tvrdnja te nauke, da se naša duša može jednako sjediniti sa životinjskim i sa čovječjim tijelom i da mu bez razlike može dati život. Da drugo sve izostavimo, dosta je da istaknemo, da bi u tom slučaju, kad bi duše ljudske u životinjskim tijelima stanovale, morale imati sva prava, što osobe imaju, ter se ne bi životinje smjele upotrebljavati onako, kako se njima sada ljudi po miloj volji služe.

37. Duše se ne izvode niti ne prenose od roditelja na djecu ni iz njihove duše ni iz njihova tijela ni iz ničesa.

Ne izvode se iz njihove duše; jer je duša roditelja jednostavna ter se ne može na česti dijeliti; ne može dakle čest njihove duše otpasti ter se na djecu prenijeti.

Ne izvode se ni iz roditeljskoga tijela; jer se duša jednostavna i duhovna ne može izvesti iz supstancije sastavljene, u prostoru protegnute, trome, koja ima vlastitosti, što su u oprjeci sa naravju duha. Osim toga bilo bi više u učinku, nego li u uzroku, ter ono, što je više u učinku, bilo bi bez dostatna razloga, što ne može biti.

No ne mogu roditelji dušu djece izvesti iz ničesa, jer nešto učiniti iz ničesa, spada na beskrajnu moć, koju ima jedini Bog. Povrh toga kada bi se duše djece stvarale od roditelja, onda bi bilo neistinito, da se duše ragjanjem prenose na djecu i izvode iz tijela roditeljskoga: stvar, koju si protivnici preuzeše, da dokažu.

38. Duša čovječja stvorena je od Boga iz ničesa.

U svakom proizvodu ono, što biva, jest iz ničesa od svoga (ex nihilo sui), jer ga prije nije bilo, a sada jest. No mnoga bića proizvode se iz kakova subjekta, u koliko se subjekat iziskuje kano materija, koja podržavajuć sudjeluje pri proizvagjanju; tako se misao proizvodi u duši. Takovo proizvagjanje zove se izvadak iz moći materije (eductio de potentia materiae). Ako se pak koja stvar posve iz ničesa proizvede, tako ter se ni subjekat ne pretpostavi, iz kojega ili ovisno o kojem što biva, onda se za nju kaže, da je stvorena. Stvarati pak nešto iz ničesa od svoga i subjekta (ex nihilo sui et subjecti) može jedini Bog.

Da se pak duša čovječja stvara od Boga, dokazuje se ovako. Sve što se proizvodi, proizvodi se ili iz subjekta ili iz ničesa (ex nihilo sui et subjekti). No duša čovječja ne proizvodi se iz subjekta, premda se proizvodi u subjektu, naime u tijelu, ali se ne proizvodi iz subjekta, to jest ne proizvodi se ovisno o tijelu, tako da tijelo kano uzrok podržavajući sudjeluje kod proizvagjanja duše; jer je duša duh, pa za to je u svojem bitku o tijelu neovisna. No ako duša ne ovisi o tijelu u svojem bitku, onda o njem ne ovisi ni u svojem bi-

vanju, jer jedno drugomu odgovara. Duša se dakle stvara. No jedini Bog može nešto iz ničesa učiniti. Jedini Bog dakle stvara dušu.

39. Bog dušu čovječju stvara, kada ju valja s tijelom spojiti. To je posve jasno; jer ako duše nijesu stvorene u početku svijeta, za što bi se morale ma kada stvoriti, prije nego li se sa tijelima spoje? Dijel je poradi cijeline. Ako je dakle smjer i namjera naravi, da proizvede čovjeka, to je duša poradi čovjeka; a po tom treba da se onda stvori, kada nadogje vrijeme. da se čovjek stvori. A čovjek se stvara, kada se duša s tijelom sjedini.

40. Što se pak tiče vremena, kada se duša s tijelom sjedinjuje, to je najvjerojatnije, da to biva u čas začetka (zameta), a to za to, jer prvo po mnijenju svih ljudi za onaj čas se kazuje, da se čovjek stvara; a drugo jer se za obavljanje vegetativnih djelovanja u životinji iziskuje utjecaj duše, koja osim razumnih i senzitivnih obavlja takogjer i djelovanja vegetativna. Da dakle odma zametak uzmogne započeti živjeti vegetativnim životom, treba da se s njim sjedini duša razumna, koja jedna te ista prema razvijanju tijela obavlja sada djelovanja vegetativna, onda osjetna, a napokon i razumna.

Budući da je duša čovječja po naravi svojoj vegetativno — osjetno — razumna, to ona naravnim načinom ne može prije djelovati, nego se s tijelom sjedini. Odatle slijedi, da je Bog ne stvara tako, da opstoji prije tijela.

Svaka duša čovječja sama je po sebi jedna i pojedina svojom vlastitom stvarnošću, koju je od Boga

stvorenjem primila. No da Bog dušu stvori, od potrebe je, da je posebna materija od roditelja tako savršeno pripravljena, kako je Bog red u naravi ustanovio, tako naime, da je raspoložena stanovitim načinom ter može primiti dušu. I upravo u takvoj materiji Bog stvara dušu, i to takovu, koja toj materiji tako raspoloženoj jedinoj odgovara. Kano što se naime za istinitost naravi čovječje uopće hoće duša čovječja i tijelo, tako se za istinitost naravi čovječje u Petru ili Pavlu hoće ova duša i ovo tijelo.

41. Koliko ima tijela od roditelja pripravljenih u svrhu, da prime dušu, toliko duša stvara Bog; jer takav je red od Boga ustanovljen, da se čovjek rogjenjem proizvagja, komu Bog dušu stvara. kada god je materija raspoložena, da primi dušu.

Ta istina je protiva onih filozofa (Averoes), koji su tvrdili, da jedna ista duša svim tijelima pripada. Da to nije istina, vidi se ponajprije iz samosvijesti. Mi smo si naime svijesni, da se naši sudi i htijenja opiru sudovima i htijenjima drugih ljudi, i mi razumijemo i shvaćamo, da smo upravo mi oni, koji tako sudimo, ovako ili onako šta hoćemo. A te samosvijesti ne bi moglo u nama biti, ako bi različiti ljudi istom dušom razumijevali i htjeli.

Osim toga svako je čovječje tijelo očito posebna u sebi potpuna supstancija, različita od drugih ljudskih tijelâ, i to tako, da se u pojmu tijela čovječjega upotpunjuje razumnom dušom. Ako bi dakle jedna ista duša razumna bila u mnogim tijelima, to bi ona bila jedna stvar mnogim opstojećim u istinu supstancijama stvarno zajednička i općenita, to jest bila bi jedna stvar opsto-

ječa formalno općenita, u koliko opstoji. No nije moguće, da takova stvar općenita stvarno opstoji, kako je to u logici dokazano. Nije dakle jedna ista duša razumna u mnogim ljudima.

42. Iz različita raspoloženja materije prema duši kano formi njezinoj slijedi posve naravno neka nejednakost duša, koja se nama očituje u shodnosti različitoj za obavljanje razumnoga života u raznim ljudima. Što je tijelo bolje raspoloženo, to bolju prima dušu.

Dva su mnijenja o toj stvari. Jedni tvrde, da su sve duše jednako spretne za poimanje; a da je tko slaba i tupa uma, ima se prepisati tijelovnu raspoloženju, koje duši ne prija. Prema tomu i vele, da je ono, što na vrst čovječje naravi spada, tvrdo i nerazdijeljivo, a samo da je razlika glede tijela, a ta razlika da je akcidentalna, pošto ono, što je više i manje, ne mijenja vrsti.

Drugi pak tvrde, da je razlika izmegju ljudskih duša supstancijalna, uzme li se obzir na dušu, u koliko je duhovna (spiritualna), neovisna o tijelu; a da su duše jednake, uzme li se obzir na dušu, u koliko je forma tijela, pošto se duše, u koliko su forme tijelâ, jednako imaju gledom na svoj naravni odnos spram raspadljive materije, jer nema ni jedne, kojoj nije naravno, da bude u materiji kao u subjektu. Poradi te jednakosti, uza svu nejednakost duhovnu (spiritualnu), sve su duše ljudske na zadnjem stepenu razumne naravi, u koliko nema ni jedne duše, koja ne bi bila vegetativno-osjetno-razumna, ni jedne, koja, obzirom na razum, ne bi po sebi bila prazna (tabula nara). I to je razlog, za što supstancijalna nejednakost ne priječi, da se sve duše, u koliko su forme, svagjaju na istu vrst razumne duše.

43. Iz svega se vidi, da čovjek ne opstoji, dokle god ne opstoji tijelo provigjeno razumnom dušom. No tijelo, provigjeno razumnom dušom, ne opstoji osim neposrednim utjecajem Boga stvoritelja, u koliko naime stvara dušu u tijelu za to od roditelja raspoloženu.

Čovjek dakle, po tom i prvi čovjek Adam, jest životinja, koja se u svojem bitku vrsnom (specifičnom) ima upotpuniti neposrednim utjecajem Boga stvoritelja.

44. Teškoće se navode protiva teze.

1. Roditelji, ako dušu ne saopćuju djetetu, ne ragjaju čovjeka, nego tijelo čovječje.

2. Da roditelji dušu djeci saopćuju, vidi se odatle, što su si vrlo slični u sklonostima i u mnogim drugim stvarima.

3. Duše su plemenitije od tijela, nije se dakle pristojalo, da se poslije tijela proizvedu.

4. Ne pristoji se, da Bog pazi na sve roditelje u času, kada raspolagaju materiju, u kojoj da stvori dušu.

5. Ne može se razumjeti, za što Bog duše u tako nevoljna tijela stavlja, ako se ne pretpostavi, da je to učinjeno zbog zločina prije počinjenih.

6. Isti pobožni ljudi zovu tijelo tamnicom duše.

45. Navedene teškoće se riješavaju. Odgovara se

Na prvu tačku. Rogjenje čovječje sačinjava spoj duše s tijelom. U tom sjedinjenju sudjeluju i roditelji i Bog, roditelji raspolažuć materiju u svrhu, da primi

razumnu dušu, i to tako ju razpolažuć, da po navnom zakonu iziskuje, da se razumnom dušom providi; a Bog sudjeluje stvarajuć razumnu dušu. A ipak se samo za roditelje tvrdi, da oni čovjeka ragjaju, jer svrha djelovanju njihovu jest, da se proizvede pojedinče iz ujihove supstancije i njima po naravi slično; za Boga pako ne tvrdi se, da čovjeka ragja, jer ništa ne prima od božanske supstancije. Kada tko ubije čovjeka, dobro se za njega veli, da je ubio čovjeka, premda nije duše ubio, jer je uzrok, da se zajednica izmegju duše i tijela razriješila, a po tom da za sada ne opstoji prijašnji čovjek, pošto ni tijelo, koje se raspada, nije čovjek, ni duša sama za se.

Na drugu tačku. Ponajprije nije istina, da su si roditelji i djeca uvijek slični glede naravi i svojih sklonosti i strasti; a kada su si slični, ta sličnost, lako se tumači time, što su djeca tijelom ovisila o svojim roditeljima; jer o temperamentu tijela ovisi raznolikost organičkih sila i moći, a opet o njima ovisi raznolikost sklonosti.

Na treću tačku. To ne stoji, da treba prije stvoriti što je plemenitije, osobito kada se ono, što je niže, odnositi mora na ono, što je više. I zbilja u svijetu se vidi, kako razne znanosti svjedoče, da su najprije proizvedene biline, onda životinje, napokon čovjek.

Na četvrtu tačku. Nije nedostojno, da se Bog i za najnesjetnije stvari na svijetu brine i da ih uzdržava. Kod kakova vladara to bi bilo nedostojno, ne za to, kano da ne bi dobro bilo, da se za sve u carstvu zanima, nego što mu je to nemoguće, ter bi u tom slučaju bio u pogibelji, da zanemari velike i najvažnije

stvari. Koliko više se pristoji, da se Bog brine za najvažniji stvor u ovom vidljivom svijetu, osobito u čas, kada ga treba postaviti na ovaj svijet kano sliku i priliku Božju.

Na petu tačku. Ponajprije nije istina, da duša usljed svoga sjedinjenja s tijelima ima samo trpjeti puno nevolja i muka; jer ona usljed toga prima i puno dobra. A što je čovjek ipak podvržen mnogom zlu, odatle se istina može zaključiti, da ovaj život čovjeku nije zadnja svrha, nego samo prigoda, da si steče zasluga za drugi život; ali se ne smije odatle izvesti, da duše u ovom životu kaznu trpe za grijehe, kojih si nijesu svijesne.

Na šestu tačku. Običaje se istina tijelo zvati tamnica duše, niti se smije ta rečenica zabaciti u smislu svetih ljudi, koji ju za to tako nazivaju, ne kano da je to naprosto zlo po dušu, što je sjedinjena s tijelom, nego obzirom na veće dobro, koje je bolje od sadašnjega života, a kojega po redu ustanovljenom od providnosti Božje ne možemo postići prije nego li umremo.

Članak 2.

Duša čovječja je po svojoj naravi neraspadljiva i neumrla.

46. Duša čovječja je po svojoj naravi takova, da se nemože raspasti nikada ter mora uvijek opstojati ili drugim riječima jest neumrla. I zbilja stvar koja se može rastvoriti ili raspasti na dva načina: ili po sebi ili akcidentalno. Po sebi se rastvaraju one stvari, koje se sastoje iz materije i forme, jer one gube svoj bitak, kada se materija odvoji od forme. Rastvaraju se pak akcidentalno one stvari, koje ne opstoje same za se,

nego glede svoje eksistencije ovise o raspadljivom subjektu, tako da, kad se raspadne subjekat, komu pripadaju, i one moraju prestati opstojati. No duša čovječja je takove naravi, da se ne može ni jednim ni drugim načinom rastvoriti: ne prvim načinom, jer gdje nema sastavljenja od materije i forme, ongje ne može biti ni razdvojenja; a dokazano je, da duša čovječja nije sastavljena od materije i forme; ne drugim načinom, jer duša čovječja jest forma, koja ima bitak neovisan od onoga, čija je forma. Duša se dakle po svojoj naravi ne može raspasti, te je neovisna o materiji, pa će neovisna o njoj po svojoj naravi uvijek i opstojati i onda, kada se rastane sa tijelom.

Isto se dokazuje iz djelovanja duševnih. Djelovanjem stvari dokazuje se supstancija i njezin bitak, jer svaka stvar djeluje, u koliko je biće, a vlastito djelovanje stvari povagja se za njezinom naravju. I doista djelovanje, što se zove shvaćanje ili razumijevanje, obavlja se tako, da tvorni razum tvori sliku stvari u istinu razumljivom, naime bestvarnom, a po tom neraspadljivom; a razum trpni (intellectus possibilis) prima u se tu sliku. Pače i stvari raspadljive bivaju neraspadljive, u koliko se od uma shvaćaju, jer ih um shvaća općenito, a općenitost je pojam neraspadljiv.

No iz jednoga i drugoga načina shvaćanja i djelovanju naše duše izvodi se, da je ona neraspadljiva, a po tom po svojoj naravi neumrla. To se vidi ponajprije odatle, što je tvorac koje stvari uzvišeniji i časniji od tvorine; ako dakle tvorni um čini stvari razumljivimi (intelligibiles), a po tom, u koliko su shvaćene, neraspadljivimi, to je onda sama duša s puno

većim pravom neraspadljiva, pošto je tvorni um (intellectus agens) njezino svjetlo. A drugo to se vidi i odatle, što se svaka stvar, koja se u drugom prima, prima u njem prema načinu onoga, u kojem jest. Razum dakle trpni, jer u se prima forme stvari, u koliko su neraspadljive, treba da je i sam neraspadljiv, a odatle se izvodi, da je i sama duša po svojoj naravi neraspadljiva, pošto trpni razum pripada duši čovječjoj nerazdruživo. Akv je dakle svaka znanost tako u duši, kano u subjektu nerazdruživo, da istine ne može ponestati, kako onda možeš samo i posumnjati o vječnom životu same duše?

47. Duša dakle čovječja mora i poslije kako se s tijelom rastane, bitisati. Razlog je tomu očevidan. Duša bo je jednostavno, o materiji neovisno biće; njezin je princip u njoj samoj, a ne u tijelu, pače tijelo od nje dobiva život. Jednostavno pako i o materiji neovisno biće mora imati život, koji je posve neovisan o tvarnim silama ovoga svijeta, ter se ne može raspasti, jer što nema česti, ono se ne može na česti ni razdijeliti. Duša dakle mora i poslije kako se s tijelom rastane bitisati, a jer se po svojoj naravi ne može nikada rastvoriti, mora po svojoj naravi uvijek opstojati.

No duša će ne samo opstojati, nego će uvijek živjeti i djelovati, i poslije kako se s tijelom rastane. Život bo se duše sastoji od djelovanja našega uma i naše volje. Ako će dakle duša čovječja, i poslije kako se s tijelom rastane, umom i voljom uvijek djelovati, onda će sigurno uvijek i živjeti. No duša, kada se s tijelom rastane, djelovat će uvijek umom i voljom.

Duša će dakle živjeti uvijek i poslije kako se s tijelom rastane.

Gore već dokazasmo, da se ne samo duša ne može nikada raspasti, nego da se ni njezine moći nikada ne će rastvoriti, a po tom da će po svojoj naravi uvijek opstojati. A da će duša, i posllje kako se s tijelom rastane, djelovati, vidi se odatle, što njoj rastavljenoj s tijelom, ne manjka nikada ni moći ni predmeta za djelovanje. Ne manjka joj moći, jer um i volja nijesu od tijela, niti djeluju ovisno o tijelu, niti za vrijeme, dok je duša s tijelom spojena, premda su u nekom odnošaju napram tijelu spojenu s dušom, u kakovu ne će biti, kada se duša s tijelom rastane.

Pošto dakle um i volja ne spadaju na dušu i tijelo skupa, nego na samu dušu, ter njihova djelovanja ne ovise o tijelu, niti se obavljaju preko kakovih sjetila, to će bez dvojbe ostati u duši i onda, kada se ona odvoji od tijela.

48. To najbolje potvrgjuje sve ono, što god duša radi, dok je još u tijelju; jer ako se ona u tijelu kano zatvorena i s njim spojena ne ograničuje u svojim djelovanjima prema granicama svojega maloga i velikoga tijela, nego dok joj tijelo botesno leži u krevetu nepomično i kano mrtvo, djeluje ona svojom moćju, ter kano da je već izišla iz tijela, premda još ostaje u njem, razmišlja o zemaljskim stvarima; ne će li dakle ona još bolje svoju djelatnost razvijati, kada se s tijelom rastane, pošto se na nj ne veže ni onda, dok je još s njim?

No ne manjka duši ni predmeta, poslije kako se s tijelom rastane; pače mnogostručan je taj predmet.

1. Tvarnih predmeta ne može više istina duša shvaćati preko sjetilnih utisaka, no može ih ipak u duševnim njihovim slikama promatrati. A kako mogu čisti dusi i Bog spoznati tijela? Slično može to i duša odvojena od tijela.

2. I sada poznajemo to savršenije istinu, krjepost, Boga, što više svoj um odvraćamo od stvari sjetilnih. Time će dakle bolje i savršenije i naša duša razmišljavati o tim stvarima, kada se s tijelom rastane, jer je tijelo neće u ničem priječiti.

3. Duša, odvojena od tijela, znat će što god je u svijetu naučila. Duša bo, dok je još u tijelu, sjeća se svega onoga, što je naučila, jer ima um, u kojem se duševne slike stvari čuvaju, a pomoću kojih se u se vraća i o sebi razmišljava. No kada se duša odijeli od tijela, ostane joj um i duševne slike stvari, pa može i o sebi razmišljavati, razne pojmove prispodabljati, suditi, umovati, prošlih se stvari spominjati, itd.

4. Napokon novo stanje duše, u kojem će se duša nalaziti, poslije kako se s tilelom rastane, i novo društvo podat će joj dovoljno predmeta, o kojima će razmišljavati.

Što se pako tiče samoga načina, kako će duše, odijeljene od tijela, stvari shvaćati, treba znati, da je narav duše prije i poslije smrti istina jedna te ista, ali nije isti način njezina bitisanja, pa za to nije isti način ni djelovanja. Duša, dok je u tijelu, spoznaje nadsjetilne stvari po sjetilnim stvarima. Ali i u tom stanju, ako joj i jesu osjeti pogodba, koji joj predmet najprije predlažu, nijesu oni ipak nužna pogodba, bez koje ne bi mogla duša poslije misliti i u ovom

stanju, a još je manje pogodba, koja bi po sebi bila duši posve nužna u svrhu, da umom djeluje. Odatle dakle, što duša odijeljena od tijela, nema osjetâ, ne može se zaključiti, da ona za to ne može ništa misliti upravo tako, kano što se ne može zaključiti, da čovjek sjedeć u sobi, ne može poslije o nebu misliti kod zatvorenih prozora s razloga što nebo ne može motriti, ako prozore ne otvori; a još manje bi se smjelo zaključiti, da on neba ne može vidjeti, ako i izvan kuće izigje s razloga, što nema prozorâ, koje da otvori.

Kad se dakle duša odijeli od tijela, pojimat će stvari poput čistih duhova, jer je ona i sama duh, kako to već dokazasmo. Prema tom duša, poslije kako se odijeli od tijela, ne poznaje stvari po slikama (per species intelligibiles), koje si onda stvara, niti jedino po slikama, koje je um u sebi sačuvao od stvari spoznanih za vrijeme, dok je ona s tijelom bila sjedinjena, već ih spoznaje po slikama, koje ona prima od utjecaja Božjega svjetla, kao što ih primaju i čisti dusi.

Članak 3.

Duša čovječja ima od dobrote, mudrosti i pravednosti Božje takove vlastitosti, da mora živjeti uvijek.

49. Dokazasmo, da je duša čovječja po svojoj naravi takova, da se ne može rastvoriti ili raspasti nikada, a po tom da je neumrla po svojoj naravi. Sada bi samo moglo biti, da Bog ili drugo kakovo stvorenje izvan nje njezinoj eksistenciji i njezinu životu kraj učini. No budući da jedini Bog može dušu stvoriti, to je i jedini on, koji bi ju mogao i uništiti. Ali on je ne može i ne smije uništiti, jer ju je tako stvorio, da je

ona po svojoj naravi neumrla; da ju je providio takovim naravnim vlastitostima, koje neumrlost iziskuju; da joj je po svojoj dobroti, mudrosti i pravednosti takove dužnosti nametnuo, te ju je morao učiniti neumrlom. Odatle odma slijedi, da ni jedno drugo biće nebi moglo dušu lišiti njezine neumrlosti, sve da bi bilo takovih sila, koje bi po sebi mogle dušu uništiti, pošto je očevidno, da je Božja volja, da je duša neumrla i jer svaka sila o Bogu ovisi te je njegovoj moći i providnosti podvržena. Pače kada bi duša bila i tvarna, a Bog svakako htio, da bude neumrla, ne bi je ni u tom slučaju nitko mogao eksistencije lišiti, jer bi Bog, komu se ništa ne može oprijeti, a koji hoće da duše opstoje na sve vijeke, takova što zapriječio.

50. Već odatle, što je dušu Bog tako stvorio, da je ona po svojoj naravi neumrla, slijedi, da je on ne može i ne će nikada uništiti. Bog naime, koji je početnik naravi, ne oduzima stvarima, što je njihovoj naravi vlastito; a vlastito je naravi razumnoj, kano što je duša, da je vječna; toga im dakle Bog ne oduzima. Drugim riječima: Bog je svaku narav tako ustanovio, da joj ne oduzima ili ne usteže njezine naravne vtastitosti. No naravna je vlastitost bestvarnih bića, da su vječne, jer u njima nema moći ili mogućnosti k nebitku. Odatle slijedi, kao što Bog ognju ne oduzima naravne sklonosti, usljed koje teži gore, tako ni bestvarnim bićima ne oduzima vječnosti uništujuć ih.

51. Da je pak Bog i zbilja dušu providio takovim naravnim vlastitostima, koje neumrlost iziskuju, vidi se iz slijedećih razloga:

1. nije moguće, da žudnja naše naravi bude uza-

lud; narav bo ne radi uzalud. No svako razumno biće već po naravi želi bitisati na vijeke. Bića, kao što su to životinje, koja ne poznaju druge eksistencije van sadašnju, druge po naravi niti ne žele osim sadašnje. Bića pako, koja svojim naravnim umom poznavaju i shvaćaju vječnu eksistenciju, nju i žele već po naravnoj težnji. To pako pripada svim razumnim bićima, a po tom i duši čovječjoj. Sve dakle razumne supstancije već po naravnoj težnji idu za tim, da uvijek bitišu. Nije dakle moguće, da duša razumna usljed svoje naravi ikada prestane bitisati.

2. Druga naravna težnja, koja je u svačijoj duši, a koja takogjer ne smije biti uzaludna, jest ono čeznuće za što tačnijom spoznajom premnogih stvari. No ako bi sile mišljenja ili uma s tijelom u čas smrti nestalo, ne bi se mogla nikako ispuniti ona naravna želja. Jest dakle sigurno, da duša, odijeljena od tijeta, ostaje uvijek vježbajuć svoj um, da one istine spozna, čiju savršenu spoznaju u ovom životu samo željeti može.

3. Treća nravna težnja jest ona neizmjerna želja za vječnom srećom. Ta bo je žudnja nužna i glavna težnja naše naravi. No nužna i glavna težnja naravi odnosi se na cilj. Tom dakle žudnjom danom čovjeku, Bog očito kazuje, da je on čovjeka stvorio u svrhu, da bude sretan, i potpuno sretan, kakovu sreću naš um poznaje. Ta žudnja za srećom najveća je, pače ona je jedina težnja naše naravi, njoj bitna i veoma nužna. Tom žudnjom potiče se čovjek na rad, te se čovječje društvo uzdržava. Ta žudnja ne može biti dana čovjeku na muku i ruglo.

No ako duša nije neumrla, onda bi ta žudnja za srećom bila čovjeku i zbilja dana na ruglo, i u svrhu, da ga samo muči; jer ako duša nije neumrla, onda se toj želji ne može nikada zadovoljiti.

Za savršenu bo se sreću hoće troje: prvo, da s njom ni je pomiješano nikakovo zlo; drugo, da ima svako dobro, što odgovara i pripada čovječjoj naravi; treće, da toga dobra ne će nikada izgubiti, nego da će ga uvijek posjedovati.

Ova je treća pogodba sreće najglavnija. Sreća naime razumnoga bića više sastoji u nadi i sigurnosti budućega života i dobra u njem, nego li u posjedovanju sadašnjega dobra. Siromah kakav u tamnici, koji bi znao, da će za koje vrijeme zasjesti kraljevsko prijestolje, bio bi sretniji od kakova kralja, koji bi znao, da će za koje vrijeme za sigurno doći u tamnicu.

Sreća se za tim sastoji u tom, da dobro, što posjedujemo, odgovara našoj želji. Želja pako naša odgovara spoznaji dobra, koje se s našom naravju podudara. Ako dakle ma koje dobro posjedujemo, a drugo veće poznajemo, što našoj naravi odgovara, a kojega nemamo, ne možemo biti sretni. No mi poznajemo i želimo vječnu sreću kano stvar, koja našoj naravi odgovara. Bila dakle sreća nam na drugom svijetu pripravljena ma kako velika, ako ni je vječna, ni je ni savršena.

Ne ispuni li se napokon treća pogodba, što se zahtijeva za savršenu sreću, to se ne mogu ni druge pogodbe ispuniti. U tom bo slučaju ne može biti komu isključeno svako zlo, jer strah, da ćemo izgubiti najveće dobro, već je veliko zlo, a ne može mu biti uključeno ni svako dobro, što odgovara našoj naravi, jer

upravo to našoj razumnoj naravi najviše odgovara, da sreća bude vječna.

Tvrdimo dakle: ako duša nije neumrla, želji za potpunom srećom ne će se nikada zadovoljiti: ne na ovom svijetu, jer nitko na ovom svijetu nema onako savršene sreće, koja bi imala tri gore navedene pogodbe; ne na drugom svijetu, jer ako duša nije nenmrla, manjka joj treća pogodba, bez koje život ne može biti blažen. Ili se dakle naravnoj želji za podpunom srećom ne će nikada zadovoljiti ili je duša neumrla.

Promisli samo, kako velik strah bi zaokupio dušu na onom svijetu, kada bi znala, da će ju Bog za kratko vrijeme uništiti, premda bi joj za to vrijeme svakojaka dobra davao. Kano što na ovom svijetu svako veselje ogorčava misao na skori gubitak, tako bi na onom svijetu svako veselje ogorčavala misao na skoro uništenje. Pače taj bi strah bio gorji od straha pred smrću; jer dobro, koje bi se imalo izgubiti na onom svijetu, veće je od svih dobara ovoga svijeta; jer što je veće koje dobro, to je veća žalost, koju nam uzrokuje sigurnost, da ćemo ga na skoro izgubiti. S takovim dakle strahom ne može savršena sreća biti spojena.

52. Protiv toga dokaza navode protivnici mnoge naravne želje, koje se nikada ne ispunjuju, kano što je to želja biti bogat, čašćen, učen, itd.

No odatle ne mogu naši protivnici ništa protiv našega dokaza izvesti. Mi bo po naravi i nužno želimo biti sretni; od te želje dolazi, da mi za svim onim težimo, za što mislimo, da nas može u istinu usrećiti.

Prema tomu što god kano pojedince želimo, želimo kano sredstvo, što nas k sreći vodi. Sve pako te pojedine želje, premda nas dovode k naravnom cilju, nijesu ipak same uvijek naravne, to jest nijesu prema naravi. Kada god je koje pojedino dobro nužno sredstvo k sreći, težnja za njim bit će prema naravi, u suprotnom pako slučaju ne. Nu dobra, što navode protivnici, niti sačinjavaju sreću, niti su nužna sredstva k sreći, jer imati ih ili ne imati može biti komu sredstvo, što ga dovodi do buduće sreće. Za to nas često um opominje i sili, da mnoga od tih dobara prezremo i zabacimo.

53. Da Bog ne će duša ljudskih uništiti, nego da će ih kroz sve vijekove uzdržavati, vidi se iz njegove dobrote, mudrosti i pravednosti, što pokazuje kod ustanove ćudorednoga zakona, za koji on hoće, da se strogo obdržava. Budući da je Bog ljudima dao zakone i slobodu, to se on morao shodnim potjecalima poslužiti, da ljude sklone na obdržavanje zakona, ali tako te se sloboda sačuva nepovrijegjena. No da se ta svrha poluči, neshodne su posve vremenite nagrade i kazne, jer ljudi do njih ništa ne drže, nego ih preziru. Za to je bilo od potrebe, da Bog ljudima predoči, kako će njihove duše zapasti vječne nagrade ili kazne, kako je već tko zakone Božje obdržavao ili ih nogama gazio. A i naravna pravda iziskuje, da se svatko liši onoga dobra, protiv kojega radi; jer se takovim protivnim djelovanjem čini nedostojnim takova dobra. Koji god dakle griješi protiv zadnjega cilja i protiv ljubavi, kojom se tvori društvo blaženih i onih, koji teže za blaženstvom, zuslužuje vječnu kaznu.

Da je pak ćudoredni zakon Bog tako uredio, ter njegova dobrota, mudrost i pravednost od njega iziskuju, da duše budu neumrle, bilo da taj zakon vrše ter prime vječne nagrade, bilo da ga krše, ter prime vječne kazne, vidi se iz slijedećih razloga.

1. Protivi se Božjoj dobroti i mudrosti, postaviti u čovječju narav nagnuća skroz protivna, koja se ne mogu nikako složiti. No ima i zbilja u čovječjoJ naravi nagnuća skroz protivnih, koja se ne će moći nikada složiti u slučaju, ako nema drugoga vječnoga života.

Pa doista u čovjeku je s jedne strane naravna želja za srećom, a s druge strane kako naravno nagnuće na krjepost, tako i naravni zakon, za koji Bog hoće da se obdržava; opaža se u njega takogjer i naravno nagnuće na društvo, a i naravna potreba, koja ga sili, boraviti u društvu.

Prvo je protuslovlje posve očevidno. Put krjeposti težak je i stoji puno truda i muke; put pako nevaljanštine lahak je i ugodan. Kad bi se dakle sva naša sreća u tom sastojala, da uživamo na ovom svijetu, da se njegovim dobrima naslagjujemo, bila bi krjepost zlo za našu narav, a sreća bi bila neprijateljica krjeposti. Trebalo bi dakle od želje za srećom, bježati krjepost, te od ljubavi spram krjeposti, kaniti se svake sreće. No mi nevoljnici ipak za srećom nužno težimo i idemo i nužno težimo za krjepošću. S jedne strane tražimo sreću što veću; s druge pako strane naravni zakon strogo zapovijeda, da sva dobra ovoga svijeta i isti život, ako je od potrebe, krjeposti žrtvujemo. Tko se toj zapovijedi opre, biva kažnjen, jer ga zla svijest uvijek dan i noć muči. To se dakle ne da skupa slo-

žiti drugačije, nego da ćemo puno obilatije naći sreću kano nagradu krjeposti na onom sviietu, pošto ju na ovom svijetu radi krjeposti moramo prezirati.

I drugo je protuslovlje očevidno. Čovjek, budući u društvu, treba da svoje privatno, vlastito dobro zanemari i zapostavi općemu dobru cijeloga društva, treba da u tu svrhu velike nevolje i neprilike podnosi i isti život žrtvuje. To se dade protumačiti jedino pod pogodbom, da ima drugi život.

2. Bog je neizmjerno pravedan te mu ne može biti sve jedno, da li je tko dobar ili zločest, niti mogu pred njim jednaki biti dobri i zli. No ako nema drugoga vječnoga života, gdje se nagragjuje i kazni prema zaslugama, onda bi se to moralo o Bogu tvrditi, da jednako voli dobre i zle ljude; jer on na ovom svijetu dijeli dobra i zla jednako dobrima i zlima; pače čini se, da zlima ide još bolje, nego dobrima gledom na zemaljska dobra. Recimo dakle: ako Bog opstoji, kao što u istinu opstoji, svatko će priznati, da je on i pravedan. Ali ako je pravedan, očevidno je, da će i zlima i dobrima naplatiti prema zlim i dobrim djelima, a na ovom svijetu niti su zli prema svojim zločama kažnjeni, niti dobri prema svojim krjepostima nagragjeni, očevidno je, da mora biti drugi svijet, gdje će se svatko nagraditi prema svojim zaslugama. Ako samo rasudiš sam pojam pravednosti i promotriš sam sebe, osvjedočit ćeš se, da svatko, koji ima dobrih i zlih sluga, voli dobre, a kara zle; i svaki sudac hvali dobre, a kazni zle. Ako dakle čovjek pazi na pravednost, ne će li Bog još više paziti na nju, ter svakomu suditi prema njegovim zaslugama? Mnogi su ubojice u krevetu ne-

kažnjeni umrli, mnogi su cijele narode unesrećili, pa su bez kazne u palačama svoj život dovršili; gdje je pravednost, ako nema drugoga života? Tko dakle tvrdi, da nema drugoga života, mora tvrditi, da Bog ni je pravedan.

Da se pako ni zakoni Božji ne bi mogli uz onoliku protimbu od ljudi obdržavati, te su dužni uz gubitak i svih dobara i istoga života obdržavati ih, ni pravednosti Božjoj ne bi se kako treba udovoljilo, kada bi samo vremenito trajao drugi život, to je očito; jer ne bi ni jedno ni drugo ni kod dobrih ni kod zlih moglo prevladati srca njihova, ako drugi život i za dobre i za zle ne bi bio vječan. Stavimo, da će se duše u drugom životu ma iza ne znam kako duga vremena uništiti. Bez sumnje to osvjedočenje budućega uništenja služilo bi zlima na veliku utjehu, a dobrima, koji bi Boga uživali, na preveliku žalost i muku. Mogao bi se dakle pomisliti koji čas, kada bi se mogli osugjenici smatrati sretnijim od najsvetiji ljudi, koji bi bili i te kako nesretni. Tko ne vidi, da se to ne podudara sa Božjom pravednošću? Osim toga zna se iz iskustva, da se ljudi uopće mogu u svojim dužnostima uzdržati jedino vječnim nagradama i kaznama. Nema dakle dostatne i naravi ljudskoj razmjerne nagrade i kazne osim vječne.

54. Neumrlost duše dokazuje se i općenitim i postojanim osvjedočenjem svih naroda svih vremena. Ovamo spadaju nadgrobni spomenici, pogrebni obredi, žrtve za mrtve. Svjedočanstva za to općenito i postojano osvjedočenje ima sijaset od povjesničara, mudraca, pjesnika i drugih. Uspjeh dugotrajnih i tačnih istraživanja

premnogih putopisaca jest: Pojam neumrlosti duše postoji i priznaje se od početka roda ljudskoga; taj pojam je neumrla, vječna misao, na koju su svi ljudi od vaj kada mislili. To općenito, neizbrisivo osvjedočenje, što se nalazi širom svijeta svih vremena, gdje god je bilo i još ima ljudi, a što se usko spaja sa ljudskim životom, može svoj razlog samo u tom imati, da se je zdrav razum svih ljudi za tu istinu odlučio, pa za to se ono osniva na razumnoj naravi ljudskoj kano na uzroku, a po tom na istini.

55. Odatle, što je od potrebe, da se naravnoj želji ljudskoj za potpunom srećom mora udovoljiti, izvedosmo, da je duša neumrla. Protivnici pako odatle zaključuju, da zli takogjer moraju biti sretni, jer bi inače njihova naravna želja za srećom bila uzaludna; ili da nijesu neumrli, jer da im nije opredijeljeno, da budu sretni.

Na to odgovaramo, da bi želja za srećom onda bila uzaludna, kada savršena sreća ne bi bila cilj čovječjoj naravi, ili kada čovjek ne bi mogao nikako te sreće postići. Nu Božja je nakana, da svi postignu savršenu sreću, i svi u istinu mogu tu sreću postići. Nije dakle u nikoga želja za srećom uzaludna. Nu premda je Bog svima opredijelio taj cilj, da budu svi savršeno sretni, i premda svi mogu a i morali bi taj cilj postići, svi ga ipak ne postizavaju; jer je Bog istina svima taj cilj opredijelio, ali ne bez ikakve pogodbe, nego ovisno o zaslugama svakoga pojedinoga čovjeka, No premda je htio, da svaki pojedinac ne naprosto, nego ovisno o zaslugama sreću postigne, bez ikakove ipak pogodbe htio je, da čovječja narav bude

sposobna, da postigne savršenu sreću; jer u toj savršenoj sreći postavio je Bog čovječji cilj neovisno o zaslugama pojedinih ljudi i neovisno o postignuću te sreće. Htio je dakle naprosto ili bez svake pogodbe, da svaka čovječja duša bude neumrla. Neumrlost dakle duše jest jedna od bitnih vlastitosti čovječje naravi. Kano što dakle koji čovjek ne prestaje biti čovjek zato, što ne će postići svoga cilja, niti taj cilj prestaje biti njegov cilj, niti postaje on zato nesposoban, da taj cilj postigne: isto tako ne prestaje on biti neumrl.

56. Za vječnost kazna navode se i ovi razlozi:

1. Nagrada treba da je vječna, jer nagrade ne bi bile nikada prave i dostatne, ako nijesu takove, da se udovolji naravnoj želji za savršenom srećom; no sreća nije savršena, ako nije vječna. Odatle pak slijedi, da je i kazna vječna; vječna dakle mora biti i kazna, kojom se tko od blaženstva isključuje i mukama predaje.

2. Tko dragom, slobodnom voljom pada u smrtni grijeh, stavlja se u stanje, iz koga se sam ne može izbaviti, osim tugjom pomoću. Time dakle već, što griješi, hoće dosljedno da uvijek ostane u grijehu; kano što se za onoga, koji se baci u ponor, odakle se nikako sam ne bi mogao izbaviti osim tugjom pomoću, mora kazati, da je u ponoru htio za uvijek ostati, sve da je i drugačije mislio. Ili još bolje može se kazati za onoga, koji smrtno griješi, da je svoj cilj postavio u stvorenje. A budući da se na cilj života sav život upravlja, to bi već time sav život upravljao na onaj smrtni grijeh ter bi uvijek htio ostati u grijehu, kad bi mu to moglo biti bez kazne.

3. Iza grijeha za to slijedi kazna, što se grijehom red poremećuje; a to poremećenje reda, krivnjom (grijehom) uvedeno, po svojoj naravi je takovo, da se ne da popraviti. Dok naime opstoji uzrok, treba da opstoji i učinak. Dokle god dakle red ostaje poremećen, dotle treba da i traje kazna. Poremećuje se pako red ili tako, da se poslije može popraviti, ili tako da se više nikada ne da popraviti. Pogrješka takova, kojom se kvari sam princip reda, ne da se nikada popraviti. Ako je pako sam princip reda nepovrijegjen, onda se njime dadu druge pogrješke popraviti, kano kada se pokvari sam nutarnji princip vida, onda se ne može vid drugačije uspostaviti, nego nadnaravnom silom; no ako je sam nutarnji princip vida nepovrijegjen, ter takove zaprjeke vid u gledanju priječe, onda se dadu te zaprjeke otstraniti ili po samoj naravi ili po umjetnosti. Svaki red ima nekakav svoj princip, pomoću kojega biva što dijelnik onoga reda. Pa za to ako se grijehom poremeti sam princip reda, pomoću kojega se volja čovječja Bogu podvrgava, nastat će neurednost po sebi nepopraviva, premda bi se mogla izvanrednom moćju Božjom popraviti. Princip pako toga reda jest zadnji cilj, kojemu čovjek pripada milošću i ljubavlju. No smrtnim grijehom poremećuje se na toliko red, da se njime otima princip reda, kojim se volja čovječja podvrgava Bogu. Budući da je naime princip toga reda zadnji eilj, komu čovjek pripada milošću i ljubavlju, to svi oni grijesi, koji čovjeka odvraćaju od Boga, uzimaju mu ljubav, pa dosljedno otimaju mu i princip toga reda. I tako ništa u čovjeku ne ostaje, čime bi mogao tu neurednost popraviti, koja usljed toga ostaje nepo-

praviva, a čovjek zaslužuje neopozivu, vječnu kaznu.

4. Grijehom se vrijegja veličanstvo Božje te mu se nanosi uvreda, jer mu se pretpostavlja stvorenje i više od njega ljubi. A ta uvreda je beskrajna, jer svaka uvreda je to veća, što je veća i uzvišenija osoba, kojoj se ta uvreda nanosi. No Bog je neizmjerno, beskrajno biće. Uvreda dakle, što mu se smrtnim grijehom nanosi, jest beskrajna. No ne može biti beskrajna žestinom. Jest dakle beskrajna trajanjem. Beskrajna je dakle i kazna, kojom se ta uvreda kazni.

Članak 4.

Suzbijaju se teškoće protiva opstanka duše po smrti i protiva njene besmrtnosti.

57. Premda se samim razvitkom dokazâ za besmrtnost duže suzbijaju sve teškoće protiva nje, navest ćemo ipak napose neke od njih, da se odgovorom na njih učvrsti još bolje sama neumrlost duše.

58. Sveza izmegju duše i tijela je naravna; ta naravna njihova sveza iziskuje, da duša može jedino sjedinjena s tijelom opstojati; duša dakle, odvojena od tijela, ne može opstojati.

Na to se odgovara, da je istina duši naravno, da bude zajedno s tijelom, a po tom da ona po svojoj naravi iziskuje, da bude s tijelom; ali budući da je tijelo raspadljivo, to ono odstupa od raspoloženja, koje ga čini shodnim, da primi život; i usljed toga upravo biva, da se duša odvoji od tijela. Odatle slijedi, da je smrt, kojom se duša odvaja od tijela, naravna čovjeku obzirom na tijelo, a ne gledom na dušu, na čiju bitnu vlastitost spada, da je neumrla. Zbog raspadljivosti

tijela dakle biva da duša ostaje u životu i onda, kada se odvoji od tijela. Stanje ono, u kojem duša bez tijela opstoji, kao i način njezina razumijevanja ne obraćajuć se na fantazme, jest preko njezine naravi (praeter naturam), jer duša po svojoj naravi iziskuje, da bude s tijelom, a po tom joj je više naravno, da je s tijelom sjedinjena, nego li da je od tijela odvojena; ali to stanje nije takovo, da se ono naravi duše protivi, jer duša, ako i odvojena od tijela, zadrži ipak naravnu sklonost k njemu i k načinu razumijevanja svraćajuć se na fantazme.

58. Duša s tijelom zajedno nastaje; zajedno dakle treba da se i raspadnu.

To ne može da bude; jer ako duša i tijelo u isto vrijeme i nastaju, ne nastaju istim načinom, pošto tijelo nastaje ragjanjem, a duša stvaranjem. Što je pak ragjanjem nastalo, jer sastavljeno, rastvara i raspada se, dočim duša, jer jednostavna i o materiji neovisna, ostaje i onda, kada se tijelo raspane.

59. Duša, premda je drugačije nastala, nego tijelo, ima ipak početak svoga opstanka; treba dakle, da joj opstanak i prestane.

Ako duša i jest stvorena zajedno sa tijelom i time počela zajedno s njime opstojati, ne slijedi odatle, da mora kada tada prestati opstojati; jer je duša stvorenjem primila od Boga takova svojstva, da ona po svojoj naravi ne može nikada prestati, a Bog, koji bi ju jedini mogao uništiti, toga učiniti ne će i ne može, jer bi se to protivilo njegovim vlastitostima: dobroti, mudrosti, pravednosti.

60. Protivnici predbacuju, da je nepravedno ma

i za najveće grijehe za kratko vrijeme učinjene, trpjeti kaznu vječnu.

Premda je taj prigovor već pobijen navedenim razlozima u 3 članku, dokazat ćemo to ipak i iz načina, kako suci običavaju kazniti krivce, te ćemo zaključiti, da ni je nepravedno, što dulje traje kazna, nego li je trajala krivnja.

Kvar, sramota, progonstvo, ropstvo traju cijeli život, pa su te kazne prema životu na ovom svijetu slične vječnim kaznama. Ovdje bo te kazne ne mogu biti vječne, jer ni život na ovom svijetu nije vječan; pa ipak grijesi, što se za čas učine. kazne se kaznama, što traju dugo vremena, niti ima koga, koji bi tvrdio, da samo tako dugo ima trajati kazna, kako je dugo trajalo ubojstvo, umorstvo, preljub, pobuna ili druga kakova opačina. Kada pako koga, koji je velike opačine počinio, na smrt osude, zar zakon uvažava ono kratko vrijeme, za koje ga za kaznu smaknu, a ne to, što ga time za na vijeke iz čovječjega društva isključuju? Kano što se dakle kaznom prve smrti zločinci isključuju iz društva čovječjega na onom svijetu, upravo tako isključuju se grješnici na ovom svijetu kaznom druge smrti iz onoga neumrloga nebeskoga društva. Pa kao što zakoni ove države na ovom svijetu ništa ne čine, da se u nju natrag povrati, koji je na smrt osugjen i ubijen, isto tako ni zakoni one države u onom svijetu na nebu ne čine, da se u život vječne sreće povrati, koji je na drugu smrt osugjen, to jest, koji je osugjen na vječne kazne.

Pravedna dakle kazna ne treba da odgovara trajanju krivnje, nego naravi i težini njezinoj, a ta izis-

kuje, da se za uvrede nanesene veličanstvu Božjemu i za prestupe njegovih zapovijedi čovjek kazni vječnom kaznom, pošto je grijeh po naravi zlo nepopravivo i vječno; jer čovjek ne može nikada Bogu dostojno zadovoljiti za neizmjernu nepravdu, što mu je nanesao, niti je Bog dužan uvreditelju oprostiti tu nepravdu.

Knjiga druga.

O sjedinjenju duše s tijelom.

61. Dokazavši, što je duša, kako je nastala i kako je ne može nikada nestati, jer je besmrtna: sada valja dokazati, kako je duša sjedinjena s tijelom i koji su megjusobni odnosi izmegju tijelovnih i duševnih vlastitosti.

Glava I.

Kako je duša sjedinjena s tijelom.

62. Ponajprije nam je riješiti pitanje, da je samo jedna duša u čovjeku, a onda da je ona sjedinjena s tijelom supstancijalno i da je svojemu tijelu forma supstancijalna. Napokon treba dokazati, da je duša cijela u cijelom tijelu i cijela u svakoj česti tiela.

Članak 1.

Jedna je samo duša u čovjeku.

63. Tvrdeći, da je samo jedna duša u čovjeku, tvrdimo, da je jedna te ista duša u čovjeku princip intelektualnoga (razumnoga), sensitivnoga (osjetnoga) i vegetativnoga (bilinskoga) života, naravno preko-

drugih i drugih moćih ili sila. Dvoje se dakle tu tvrdi: prvo, jedna je samo duša u čovjeku, pa za to se čovječje bistvo sastoji jedino od duše i tijela, ter u njega nema nikakove treće sastojine; drugo, toj jedinoj duši u čovjeku imaju se kano jedinom biću i principu pripisati sva djelovanja ne samo uma i volje, nego i sensitivna i vegetativna, tako da tijelo ima od duše život, ter se sva ćućenja i gibanja svagjaju na dušu kano na svoj princip. Duša ta djelovanja istina tvori preko raznih moći, no princip svih tih djelovanja jest jedan isti, naime duša.

64. Prva čest teze je proti trihotonizmu, koji bistvo čovječje dovodi na tri supstancije: na duh kano na princip djelovanja uma i volje; na dušu kano na princip sensitivnoga (osjetnoga) i vegetativnoga (bilinskoga) života; na tijelo. To je u svoje vrijeme branio Platon razlikujuć u čovjeku dušu razumnu i nerazumnu. Isto su tvrdili kasnije manikejci i apolinariste razlikujuć u čovjeku dvoje: νοῦς i ψυχή.

Druga čest teze je protiva Kartezija, Leibnitza i Lotzea, koji djelovanja sensitivnoga i vegetativnoga života pripisuju jedino tijelu, isključujuć dušu, iz koje da proizilaze djelovanja intelektualna (našega uma). Ta čest teze je i protiva dualizma Güntherova, koji je tvrdio, da se duša bitno razlikuje od duha, ter da ona nije supstancija različita od tijela. Napokon je ta čest teze i protiva Herbata, koji tvrdi, da tijelo samo po sebi ima život, ter da vegetativni život ne ovisi o duši.

65. Protiva svih tih protivnika tvrdimo, da čovjek ima samo jednu dušu, o kojoj ovise sva djelovanja vegetativna, sensitivna i intelektualna.

1. Mi smo si svijesni sensitivnih djelovanja upravo tako, kao i intelektualnih. Jedan te isti subjekat svijestan si je, da osjeća (ćuti), da se giblje, da misli i hoće. Za to mi sva ta djelovanja dovodimo na jedno te isto ja. Kao što velimo: ja mislim, ja hoću; tako upravo tvrdimo: ja osjećam, ja se gibljem. To pako ne bi bilo moguće, kada intelektivni i sensitivni princip u nas ne bi bio jedan te isti; jer ako se sensitivni princip razlikuje od intelektivnoga, onda si duša intelektivna ne bi mogla biti svijesna sensitivnih djelovanja kano svojih, što ipak u istinu biva.

2. Senzitivni život ne može se prije razviti, nego li se vegetativnim životom organizam donekle ne razvije, niti se može intelektivni život razvijati prije, nego li se donekle razvio život sensitivni; jer se istom onda samosvijest probugjuje, ter se počima intelektivni život razvijati, kada se sensitivni život donekle razvije. Ta se pojava posve naravno tumači, uzme li se, da se taj trostruki život svede na tri različite sile jednoga te istoga životnoga principa, to jest jedne te iste duše, jer je posve naravno, da se jedna sila mora prije razviti u svrhu, da se razvitak druge sile omogući, u koliko je razvitak niže sile uvjet, da se viša sila počme razvijati. To je zakon svakoga naravnoga razvitka. No ta pojava ne da se protumačiti po sustavu protivnikâ. Nema bo nikakova razloga, za što ne bi mogao duh, prije nego se vegetativni i sensitivni život razvije, do samosvijesti doći, ako i kad bi on sam za se svojim bistvom bio princip, koji sa sensitivnim i vegetativnim životom nikakova posla nema.

3. Izvan svake je sumnje, da preveliki napor du-

ševnih sila priječi organična životna djelovanja, i suprotno, kada su organična djelovanja zaposlena, um naš ne može dobro djelovati. Isto tako um naš slabi otupi, kad nas jako strasti zaokupe; a suprotno naporno djelovanje našega uma priječi osjete u njihovu djelovanju. Ako je duša jedna te ista, odakle sva ta njezina djelovanja proizilaze, onda je to sve posve naravno; jer je skroz naravno, da sve sile jednoga te istoga bića to više miruju, što više i napetije radi jedna od njih. Protivnici pako ne mogu te naravne pojave nikako protumačiti; jer po njihovu mnijenju intelektualna djelovanja i sensitivno vegetativna imaju svoj princip u supstancijama skroz različitim, pa se za to ne može protumačiti, kako se mogu izmjenično priječiti.

4. Kada intelektivna duša ne bi bila ujedno i vegetativno-sensitivni princip, ne bi se dalo protumačiti, kako si duša preko osjeta može predstaviti sjetilne stvari, ili kako ona može voljom staviti u gibanje tijelo i njegove ude; jer izmegju uma naše duše i izmegju sjetilnih spoznaja ne bi bilo nikakova stvarnoga odnošaja. Isto tako ne bi bilo stvarnoga odnosa izmegju čina naše volje i gibanja našega tijela, ter se ne bi dalo protumačiti, kako volja naše duše može svojim djelovanjem staviti u gibanje naše tijelo, kada duša ne bi bila princip i tijela.

5. Protivnici u svrhu da dokažu, da se intelektivna duša razlikuje od sensitivno-vegetativnoga principa, pozivaju se na borbu izmegju duše i tijela, koja se u nama opaža. No ta borba ne samo ne ide protivnicima u prilog, nego ona dapače još utvrgjuje našu

tezu. Ta borba nastaje u jednom te istom subjektu, jer sam ja jedan te isti, koga sjetilna dobra k sebi mame, i jedan te isti, koji se tomu opirem prema svojemu umu, koii me uči i meni veli, da su ona dobra protiva uma. To je jedino moguće pod uvjetom, ako je jedan te isti subjekat, koji i ćuti nagnuće na zlo, i tomu se opire; jer samo u tom slučaju može se dogoditi, da ja jedan te isti borbu ćutim izmegju jednoga i drugoga. Kada bi se duh od duše bitno razlikovao, to bi svaki izmegju ta dva subjekta ćutio što biva u njem, no ne bi ćutio, što biva u drugom, a po tom si ne bi te borbe jedan te isti subjekat mogao biti svijestan. Pače svaka bi borba bila ne moguća. Sjetilne bo strasti ne bi mogle utjecati na volju, niti bi je mogle mamiti i vabiti, jer bi one posve drugomu principu pripadale, ter ne bi bile u stvarnom odnošaju spram volje, a po tom ne bi volja za takove strasti bila odgovorna. Borba dakle izmegju duše i tijela uključuje u sebi opreku izmegju zla nagnuća i ćudorednih zahtjeva našega uma, a ne uključuje pod ni pošto opreku izmegju dva bitna različita principa.

66. Protivnici prigovaraju: Kada bi intelektivna duša ujedno bila i princip organičkoga života u našem tijelu, onda bismo mi s jedne strane neposredno si svijesni bili djelovanja toga organičkoga života, a s druge strane morala bi ta djelovanja biti pod utjecajem volje, tako da bi slobodnoj volji naše duše bilo prosto s tijelom se razdružiti, kada god bi samo htjela. No ništa od svega toga ne biva. Ne može dakle vegetativni princip biti jedno te isto sa intelektivnom dušom.

Na taj se prigovor odgovara: Taj prigovor je

sasvim pregledao, da vegetativna djelovanja ne proizilaze jedino od duše, nego da se vegetativne sile u svojem djelovanju vežu i na sjetila vegetativnoga života. Kada bismo si htjeli neposredno svijesni biti tih djelovanja, onda bismo ih morali prije ćutjeti, morala bi nam ona nutarnjim osjetom biti pritomna; jer onoga, što spada na sjetilnu narav, ne možemo si drugačije svijesni biti, nego da nam se nutarnjim osjetom predoči. No sjetilno nešto oćutjeti spada na organičnu djelatnost; to ovisi takogjer o mozgu i o sjetiocim živcima, u koliko moć, kojom osjećamo, jedino u tim živcima i preko njih može djelovati. Mi dakle možemo uopće samo ono ćutjeti, sto je živcima stjetiocem pristupno. No mi znamo, da uzline živčane, o kojima organični životni rad našega tijela ovisi, ne stoje u najužoj svezi sa moždano-hrpteničnim živčevljem, pa za to da nema uže sveze niti izmegju životnih sjetila. Ne može dakle nutarnji osjet organičnih djelovanja kano takovih našega tijela ni oćutjeti, upravo za to ne, što sjetila nutarnjega osjeta, naime živci sjetioci, ne stoje nikako u onoj uskoj svezi sa živčanim uzlinama i životnim sjetilima, koja bi se zahtijevala, da se takovo ćućenje omogući. Ta je sveza takove samo naravi, da omogućuje oćutjeti kakovo poremećenje organičnoga životnoga rada, i to samo u toliko, u koliko se tim poremećenjem bol prouzrokuje; dalje ne dosiže ta sveza. Ne mogu li se pako organična životna djelovanja preko nutarnjega osjeta ćutjeti, to ih si mi ne možemo neposredno ni svijesni biti. A budući da je pod utjecajem slobodne volje jedino ono, što je neposredno u samosvijesti, to je očevidno, da vegetativna djelovanja

ne mogu biti neposredno pod utjecajem slobodne volje. Tim padaju sve posljedice, koje protivnici iz svoga prigovora izvode.

Članak 2.

Duša je s tijelom sjedinjena supstancijalno.

67. Ponajprije nam je riješiti pitanje, da li je duša sjedinjena s tijelom, a onda nam je protumačiti, u čem se to sjedinjenje sastoji.

68. Duša je s tijelom sjedinjena supstancijalno, to jest tako, da odatle proishodi ne samo jedna osoba, nego i jedna treća narav, n a r a v č o v j e č j a. Da iz sjedinjenja duše s tijelom proishodi jedna narav, narav čovječja, znamo odatle, što mi u sebi opažamo djelovanja, koja ne spadaju niti na samo tijelo, niti na samu dušu, nego zajedno nu obadvoje. Bol sjetilna ne spada na samo tijelo, jer tijelo kao takovo ne osjeća, što se najbolje vidi na lješini; no ne spada ni na samu dušu, jer sjetilna bol pretpostavlja tvarni subjekat; spada dakle zajedno na obadvoje.

No djelovanje proizlazi iz naravi, jer je narav princip, kojim se djeluje, a osoba je princip, koji djeluje. Narav dakle, odakle bol proishodi nije niti sama duša, niti samo tijelo, nego treća narav, narav čovječja.

Pa zbilja bića, što su različne naravi, ne mogu jedno te isto djelovati, jer svaki uzrok djeluje prema svojoj naravi, pa za to učinak odgovara naravi svojega uzroka. Kod čovjeka opažaju se djelovanja zajednička duši i tijelu, a opet duša i tijelo, ako se posmatraju naprosto, dvije su različite supstancije. Očevidno je dakle, da se duša i tijelo u čovjeku tako sjedinjuju, da od njih kano od dvije nepotpune supstancije nastaje jedna potpuna supstancija.

69. To isto spoznajemo i po tom, što se u tijelu spojenu s dušom, neke vlastitosti opažaju, koje jedino tijelu pripadaju. Tijelo se samo po sebi, po svojoj naravi ne giblje, van da ga kakav vanjski princip stavi u gibanje; no s razloga, što se sa dušom spaja, giblje ono samo sebe silom sebi nutarnjom. Duša pako po svojoj naravi nema nikakove količine, jer je bestvarna; no, jer sjedinjena s tijelolm, dobiva ona kano neku količinu, naime u toliko, u koliko ona svojom moćjn djeluje u cijelom tijelu, u cijeloj količini našega tijela. Mi bo neka djelovanja duševna pripisujemo tijelu, a neka tijelovna dopitujemo duši, jer opažamo, da kod nekih djelovanja duševnih sudjeluje tijelo, a kod nekih djelovanja tijelovnih sudjeluje duša. Tako velimo, da tijelo osjeća i da se duša giblje s jednoga mjesta na drugo, premda takovo gibanje samo tijelu pripada. Tomu pako nema drugoga razloga, nego što se duša tako tijelu saopćuje, da od duše i tijela kano od dvije nepotpune supstancije nastaje jedna jedina potpuna supstancija; jer kada bi duša i tijelo bile dvije potpune supstancije, onda bi svaka od njih imala svoja vlastita djelovanja.

70. Od duše i tijela nastaje takogjer jedna jedina osoba. Djelovanja svake naravi odnose se na osobu i njoj se ona dopituju; jer osoba je princip, koji djeluje, a narav je princip, kojim osoba djeluje. No kod nas je jedno te isto ono, čemu se pripisuju djelovanja i duše i tijela. U čovjeku dakle od duše i tijela nastaje jedna osoba.

Pa zbilja mi sami u sebi opažamo, da je u nama ono, što misli i hoće, jedno te isto s onim, što osjeća,

što se giblje i hrani tako ter svaki od nas kano što veli: ja mislim, ja hoću, isto tako i veli: ja trpim, hodam, hranim se. Ali djelovanja uma i volje pripadaju samo duši, a djelovanja osjećanja, hodanja, hranjenja pripadaju i tijelu i duši zajedno. U čovjeku je dakle jedno te isto ono, čemu se pripisuju kako djelovanja duše, tako i djelovanja tijela, a po tom duša i tijelo sačinjavaju jednu osobu.

71. Iz svega, što se reklo, odma slijedi, da ne stoje teorije:

1. Platonova, po kojoj je duša s tijelom u onoj svezi, u kojoj je čovjek sa kakovom stvarju, koju stavlja u gibanje. Prema toj teoriji duša se služi tijelom kano gospodar slugom, umjetnik strojem, tako da čovjek sastoji jedino od duše.

Ta teorija je skroz neistinita, jer se tijelo čovječje samo za to zove čovječje te se vršću razlikuje od drugih tijela, što je s dušom sjedinjeno. No kada bi duša spram tijela bila kano čovjek spram onoga, što stavlja u gibanje, tijelo ne bi moglo svoju vrst dobiti od duše, a to s razloga, što je onaj, koji nešto giblje, izvan stvari, koja se giblje, ono pako, što stvari daje vrst, sačinjava samo bistvo stvari, te mora biti u samoj stvari, a ne izvan nje. Duša dakle ni je spram tijela u onom odnošaju, u kojem je čovjek spram onoga, što stavlja u gibanje.

Osim toga stvar, koja se giblje, ne ovisi ob onom, što ju giblje, tako da počne bitisati, kada je s njim spojena, a prestane opstojati, kada se s njim rastane. No tijelo čovječje samo za to počima bitisati, što se s dušom sjedinjuje, a prestaje opstojati, čim se s njom

rastane. Ne smije se dakle tvrditi, da je duša s tijelom u čovjeku tako sjedinjena, kano što je koja stvar spojena s onim, što ju giblje.

2. Ne stoji ni teorija Kartezijeva, po kojoj duša sastoji od misli ili od svih djelovanja same duše, a jer je to ono, što čini čovjeka, za to je duša čovjek.

Protiv te teorije tvrdimo: Čovjek se ne sastoji jedino od onoga, što spada i na dušu i na tijelo, ako ima djelovanja, koja ne pripadaju samoj duši, već pripadaju i duši i tijelu zajedno; jer takova djelovanja ne bi mogla biti zajednička duši i tijelu, kada sjedinjenje izmegju duše i tijela nebi bilo supstacijalno. No čovjek ima i zbilja takovih djelovanja, koja ne pripadaju jedino duši, nego duši ujedno i tijelu, a ta su djelovanja sensitivna i vegetativna. Čovjek dakle nije sama duša, već je biće sastavljeno, u kojem se duša i tijelo supstancijalno sjedinjuju.

3. Napokon ne stoji ni teorija Rosminijeva, po kojoj je τὸ ja duša, u koliko si je svijesna same sebe.

Rosmini očevidno dvoje miješa: ono naime, od čega se τὸ ja sastoji, i ono, čim se τὸ ja spoznaje. Nitko ne niječe, da τὸ ja ne može o svojim djelovanjima razmišljavati prije, nego li opstoji, pa za to da treba tvrditi, da τὸ ja prije opstoji, nego li si je svijesno sama sebe, pa za to duša ni je τὸ ja, u koliko si je svijesna same sebe.

Članak 3.

Duša razumna sjedinjuje se s tijelom kano forma supstancijalna.

72. Forma se zove ono, čim biva, da koja stvar spada na ovu vrst stvari, a ne na onu; čim biva, da

je nešto u ovom redu stvari, a ne u onom. No tijelo čovječje pripada vrsti čovječjoj time, što prima razumnu dušu. Razumna duša dakle sjedinjuje se s tijelom kano forma. Da je ipak duša forma tijela čovječjega ne kakva god, nego upravo supstancijalna, slijedi i odatle, što je duša supstancija, i odatle, što iz sjedinjenja duše s tijelom nastaje biće supstancijalno, čovjek, te ni je što god pridodano supstancijalnom biću.

Da je tomu tako, dokazuje se ovako. Za supstancijalnu formu dvoje se hoće: prvo se u tom sastoji, da forma onoj stvari, čija je forma, poda svoju vlastitu stvarnost kano nutarnji princip, koji samu stvar u njezinoj vrsti sačinjava; drugo je, da od supstancijalne forme i od materije, koja formom biva ova stvar, a ne druga, nastane jedno jedino supstancijalno biće. No duša svoju stvarnost i zbilja saopćuje tijelu kano princip, po kojem tijelo biva ono, što jest, naime čovječje, pa za to tijelo bez duše kano forme nije čovječje, ter prestaje biti čovječje, kada se duša s njim rastane.

Duša osim toga sačinjava jedno jedino biće supstancijalno; jer ako ona svojom stvarnošću sačinjava tijelo, u koliko je čovječje, nužno slijedi, da s njim zajedno sačinjava jedno jedino supstacijalno biće. Duša se dakle s tijelom sjedinjuje kano supstancijalna forma sa materijom.

Napokon znamo, da se duši pripisuju ne samo djelovanja uma i volje, nego i djelovanja, koja se njoj ujedno i tijelu dopituju, tako da se sasvim dobro kaže: duša misli, hoće i osjeća. Odatle slijedi, da je duša forma sudstancijalna tijela; jer u svakoj stvari princip,

koji djeluje, jest ujedno i princip, kojim je stvar ona koja jest; princip pako, kojim je stvar ona, koja jest, zove se supstancijalna forma. Duša je dakle supstancijalna forma tijela.

73. Treba pamtiti, da razumna duša svoju stvarnost priopćuje tijelu, ali ne cijelu, nego samo u koliko ima sensitivnu i vegetativnu moć, ne pako u koliko ima um i volju. Za to što god spada na djelovanja uma i volje, nikako ne pripada tijelu, niti mu ih duša može saopćiti. Duša dakle, koja ima um i volju, sudjeluje kod djelovanja tijela, ali ne u koliko ima um i volju, nego u koliko ima moć sensitivnu i vegetativnu. Prema tomu dobro se kaže: tijelo osjeća, tijelo trpi; no ne može se kazati: tijelo misli, tijelo hoće. Premda je dakle stvarnost duše nekim načinom i stvarnost tijela, nije za to ipak tijelo dijelnik stvarnosti duše prema cijeloj njezinoj vrijednosti i cijeloj moći; pa za to ima djelovanja u duši, näime djelovanja uma i volje, kojih tijelo nije dijelnik. Napokon kada se kaže, da duša proizvodi djelovanja tijela, razumije se, da ih proizvodi, ne u koliko su tvarna i tijelovna, nego u koliko su nešto životno, a po tom nešto jednostavno.

74. Iz svega, što se reklo, izvodi se, da svaka pojedina čovječja duša odnosno na druge duše ima svoju vlastitu opredijeljenu stvarnast, i to tako, da ni je nikako kakav dijel ill kakova opredijeljena pojava općenite kakove duše (monopsychismus). Razumna bo je duša bitna forma tijela. Jedna pako forma ne može ujedno biti u različitim subjektima; jer kano princip stvarnosti daje ona stvarnost biću, kojemu je forma,

pa kao što je stvarnost jednoga bića različita od stvarnosti drugoga bića, isto tako mora da bude i forma svakoga bića, u koliko je princip stvarnosfi, različita od forme drugoga bića.

75. Iz navedenih dokaza slijedi, da se imaju zabaciti:

1. Sustav prigodnih uzroka (systema causarum occasionalium), komu je početnik Malebranche. Taj se sustav sastoji u tom, kada u tijelu nastanu neki utjecaji, onda da Bog u duši proizvodi odgovarajuće osjećaje, a kada u duši nešto nastane, onda da Bog u tijelu proizvagja odgovarajuće gibanje. To je apsurdna tvrdnja; jer po tom mnijenju ne bi bilo djelovanjâ, što spadaju na sastavljeno biće, čovjeka, nego bi duša za se djelovala i trpjela, a tijelo za se, a po tom to sjedinjenje ne bi bilo supstancijalno. Prema tomu kada bi se tijelo ozlijedilo ili gibalo, ta ozleda ili to gibanje ne bi drugačije na našu osobu spadalo, nego samo tako, u koliko bismo mi to shvatili, onim po prilici načinom, kojim shvaćamo kakovo gibanje, kada u dvorištu boravimo. To je protivno samosvijesti. A i za to valja taj sustav zabaciti, što pretpostavlja, da drugotni uzroci i iste duše ne djeluju, te što sam pojam čovječje naravi uništuje; ujedno se protivi Božjoj naravi.

2. Treba kano neistinit zabaciti i sustav pretpostavljena suglasja (harmoniae praestabilitae), kojemu je začetnik Leibnitz, a sastoji se u tom, da je duša neovisna o tijelu, a tijelo neovisno o duši. To ne može biti; jer po tom sustavu ne bi bilo pravoga sjedinjenja megju dušom i tijelom; odatle bo, što djelovanja

duše sasvim odgovaraju djelovanjima tijela, ne slijedi, da su sjedinjena, kao što dvije ure nijesu za to sjedinjene, što na vlas jednako idu. Osim toga nestaje slobode, jer se tvrdi, da slijedeće djelovanje nužno iz prediućega proishodi. Napokon kako može prediduće djelovanje biti uzrok slijedećemu, kada megju njima nema kad i kad nikakova, a kamo li uzročnoga odnošaja? To se osobito opaža u onoga, koji rječnik čita; tko će pametan reći, da je jedna ideja uzrok drugoj?

3. Napokon valja zabaciti i sustav naravnog utjecaja (systema influxus physici), komu je začetnik Euler, a sastoji se u tom, da duša djeluje na tijelo ili na tekućinu živčevlja, opredjelujuć ga na gibanje, a tijelo da djeluje na dušu, opredjelujuć ju na shvaćanje vanjskih tijela. To ne može biti; jer tijelo ne može djelovati na dušu, zaštobo ono djeluje dotikom. Da bi dakle tijelo moglo djelovati na dušu, moralo bi se pretpostaviti, da je duša sastavljena i da ima česti izvan česti, a to je posve apsurdno.

Napokon svako djelovanje pretpostevlja supstanciju već opstojeću i potpunu. Ako dakle duša djeluje na tijelo, a tijelo na dušu, te ako se tim izmjeničnim djelovanjem sjedinjuju, to se onda pretpostavlja, da su obadvoje već prije sjedinjenja bile supstancije skroz potpune, a time se sjedinjenje supstancijalno isključuje.

Članak 4.

Duša je cijela u cijelom tijelu i u svakoj česti tijela.

76. Duša je cijela u cijelom tijelu i svakoj česti tijela. Da je tomu tako, vidi se iz slijedećih razloga:

1. Svijest nam svjedoči, da mi u svakoj česti tijela možemo nešto osjetiti. No osjetiti ne možemo ništa bez duše, jer iz nje upravo proizlazi sva osjetna moć, kojoj tijelo svoja ćutila (osjećala) kao sredstvo pruža. Duša je dakle u svakoj česti tijela.

Pak doista, kada mi kakovu kuću vidimo, ili kakovu pjesmu čujemo, ili bol na nozi osjetimo, onda ni najmanje ne dvojimo o tom, da li je ta osjetna moć u oku, uhu, u nozi, nego si je svako od nas svijestan, da je ta osjetna moć, a po tom i duša, u kojoj se ta osjetna moć nerazdruživo nalazi, upravo u oku, uhu, nozi. Bol koje čest na pr. lijeve noge ćuti cijela duša, ali ne u cijelom tijelu, nego samo u nozi. Kada bo koga boli noga, vidi to oko, jezik to izriče, ruka se je maše. No to se ne bi moglo dogoditi, kada duša ne bi bila u jeziku, u oku, u ruci, te kada ne bi boli ćutila u nozi; niti bi ona mogla ocutjeti tu bol u nozi, da ne bi bila u nozi, to jest kad bi bila od noge otsutna. Nije bo moguće, da vjesnik što navješćuje, a da ne ćuti onoga, što navješćuje; jer utjecaj na dušu ne biva tako, niti može biti tako, kano da djeluje samo na njezinu jednu čest, a na druge ne, tako, kano da one druge česti od toga ne bi ništa imale, jerbo ona česti nema, nego cijela duša tu bol osjeća, koja biva u kojoj česti tijela, u nozi: te samo ongje osjeća, gdje ta bol biva. U svim je dakle čestima tijela duša cijela, koja u isti mah osjeća u svim čestima.

2. Da bi se duša sjedinila s tijelom kano ono, što giblje tijelo, onda bi se moglo tvrditi, da ona nije u svakoj česti tijela, nego samo u jednoj, kojom bi druge gibala. No buduć da se duša sjedinjuje s tijelom

kano forma, od potrebe je tvrditi, da je u cijelom tijelu i u svakoj česti tijela; jer duša nije forma akcidentalna, nego supstancijalna. Supstancijalna forma pak ne usavršava samo cjelinu, nego i svaku čest njezinu.

Povrh toga duša je princip života našega tijela; od potrebe je dakle, da duša ongje bude, gdje god se život opaža. No to ne biva samo u cijelom tijelu, nego i u svakoj česti tiela.

77. Da je pako duša c i j e l a u svakoj česti tijela, slijedi iz njezine jednostavnosti; jednostavno bo biće, jer nema česti, jest cijelo ongje, gdje je. No ni je ipak duša u svim čestima tijela c i j e l o m s v o j o m m o ć j u, jer ona u svakoj česti tijela ne nalazi shodnih ćutila (sjetila), u kojima bi mogla svu svoju moć razviti. Cijela je dakle duša sa svojim bistvom na pr. u oku, nu ne razvija cijele svoje moći u oku, nego samo vid, jerbo je u oku samo za gledanje shodno ćutilo, a ne na pr. i za slušanje, za koje je u uhu shodno sjetilo.

Uza sve to mora se ipak tvrditi, da je duša, premda bistvom jednaka u svakoj česti, m o ć j u u najvećoj mjeri u mozgu i srcu, to jest u mozgu i srcu u najvećoj mjeri razvija svoju moć. Princip života naime u onim čestima tijela ponajglavnije razvija svoju moć, kojima veću silu saopćuje, u kojima se ponajglavnija sredstva nalaze shodna za razvitak životnih djelovanja. No duša je princip života tijela našega, a sredstva glavna za životna djelovanja jesu mozag i srce, i to srce je glavno sredstvo za život vegetativni, a mozag za život sensitivni. Kada dakle koji od boljih filozofa tvrdi, da je duša na pr. u mozgu ili u srcu, ne razumijeva se to tako, kano da duša nije cijelim bistvom u svakoj česti

tijela, nego se time samo to tvrdi, da su mozag i srce najvažnija sredstva za životna djelovanja.

78. Prigovorit će tko, da svaki osjet prestaje, kada mozag sagnjije, ili kada se živci, što vode k sjetilima u glavi, presjeku ili kojim mu drago načinom poremete. Nu zahman; jer prepriječivši općenje živaca sa mozgom, prestaje dakako svako osjećanje, ali odatle ne slijedi, da se osjećanje zbiva samo u mozgu. Da osjećanje tako prestane, uzrok je onaj nužni vez, što opstoji megju glavnim čestima tijela, a što se iziskuje za osjećanje. Tomu je mnogostruk razlog. Ponajprije svaki tvarni uzrok mora, da u istinu djeluje, najprije biti pripravljen na djelovanje načinom primjerenim svojoj naravi. Za osjećanje se pako iziskuje, da megju osjetilima i mozgom bude neki vez. Mozag bo je najglavnije sredstvo, o kojem ostala osjetila ovise; on sačinjava kano vrelo cijeloga života osjetnoga. Kada se dakle taj vez megju mozgom i osjetilima poremeti, koji se za osjećanje nužno iziskuje, onda osjetila nijesu više shodna za djelovanje. Za primjer neka služi velik stroj, koji ima više kotača; mali nered može svu silu i jakost njegovu poremetiti, a to za to, jerbo su svi kotači u savezu.

Osim toga u mozgu se pravi neka tekućina, koja iz mozga ide u sjetila, da ih shodnima za djelovanje učini. Sveže li se koji živac tako, da ta tekućina ne može više teći, nestaje nužne pogodbe za djelovanje, a po tom prestaje i osjećanje, jerbo nijedan uzrok ne djeluje prije, nego li je shodno pripravljen za djelovanje.

Napokon ako valja zaključak, da je osjećanje u mozgu s razloga, što nestaje osjećanja, kada mozag

sagnije, to će s istoga razloga valjati i zaključak, da osjećanje biva u sjetilima, jer na pr. vidom ništa ne vidimo, kada oko izgubimo.

79. Duša čovječja tako je savršena, da može proizvoditi raznih djelovanja, pa za to mora tijelo, kojemu je ona forma, imati raznih sjetila u svrhu, da se i ono usposobi, razna djelovanja obavljati. Prema tomu je samo cijelo tijelo, koje se naime sastoji od raznih ćutila, u pravom smislu ono, čemu je duša forma. No buduć da se pojedine česti tijela odnose na cjeiinu, to slijedi, da je duša, koja je forma cijelomu tijelu, i time cijela u cijelom tijelu, takogjer i forma pojedinim čestima tijela, i time cijela u pojedinim čestima tijela. Duša dakle usavršava ponajprije i prvotno cijelo tijelo, u koliko je cijelo, a drugotno usavršava ona i pojedina sjetila i njihove česti, u koliko se odnose na tijelo kano jednu cjelinu. Ako dakle već forme tvarne na pr. bijelina po cijelom svom bistvu opstoji u svakoj česti materije, to više se mora tvrditi, da je bestvarna duša po cijelom svom bistvu u svakoj česti tijela.

80. Budući da um i volja u svojim djelovanjima ne ovise o sjetilima, ne može se u pravom smislu za njih kazati, da su u kojoj česti tijela. Samo se senzitivna i vegetativna djelovanja obavljaju preko različnih sjetila, tako da različite česti tijela odgovaraju različitim djelovanjima duše.

Uza sve to bnducći da duša, ako i ne ovisi umom o sjetilima, o mozgu, može se ipak kazati, da je osobito mozag sijelo razumnosti, jer spoznaje razumne počimaju od spoznaja osjetnih, a mozag je glavno sijelo osjetnoga života. dakle i osjetnih spoznaja. Na

toliko je to istinito, da se mozag i um zamjenjuju, tako te jedno isto znači: ovaj čovjek nema mozga, ili nema pameti. Slično srce čovječje istina ništa ne doprinosi čistoj duševnoj ljubavi, koja je u volji; ali doprinosi ipak puno pobugjivanju tijelovno ćutljive ljubavi, koja obično čisto duševnu ljubav prati ili je s njom malo ne uvijek sdružena. Prema tomu se srce smatra najplemenitijim sredstvom za proizvagjanje ćutljive ljubuvi. Kao što se dakle tvrdi, da se duša služi okom, da gleda, uhom, da sluša, tako valja takogjer tvrditi, da se srcem služi, da ljubi. Na toliko je to istinito, da svi narodi tvrde, da je srce princip i sijelo ljubavi, i da se srce i ljubav zamjenjuju, tako te se jedno mjesto drugoga upotrebljuje.

81. Još valja i ovo istaći. Samo se u toliko može kazati, da je duša na jednom ili više mjesta, na malom ili velikom mjestu, u koliko ona svojom moću obuhvata jedno ili više mjesta, malo ili veliko mjesto. Prema tomu kada česti našega tijela rastu, ne počima u pravom smislu naša duša biti ongje, gdje je prije nije bilo, nego budući da je ona po svojem bistvu forma tijela, oživljuje i one česti našega tijela, koje narastu. Isto tako, kada se koja čest našega tijela odsiječe, nije od potrebe, da se duša kano natrag povuče u druge česti, nego treba tvrditi, da odsječenu čest prestaje usavršavati duša cjeline. Buduć da je dakle duša u kojoj mu drago česti tijela po svojem bistvu ili savršenosti svoje naravi cijela, to sigurno nema ništa od duše izvan duše, koja je u toj česti tijela, pošto je ona forma cijeloga tijela. No odatle takogjer slijedi, da od duše nema ništa ni izvan cijeloga tijela, koje ona poglavito usavršava.

Glava II.

O raznim pojavama, što se osnivaju na sjedinjenju duše s tijelom.

82. Razloživši, da je duša supstancijalno sjedinjena s tijelom, valja sada da protumačimo neke pojave, što se na tom sjedinjenju osnivaju. Prema tomu govorit ćemo:

1. o megjusobnome odnošaju izmegju duševnih i tijelovnih vlastitosti;
2. o vanjskom tipu ljudi gledom na duševne vlastitosti uopće;
3. o vanjskom tipu pojedinih plemena roda ljudskoga;
4. o dobama našega života;
5. o temperamentima.

Članak 1.

O megjusobnom odnošaju izmegju duševnih i tijelovnih vlastitosti.

83. Duša je princip ne samo našega mišljenja i htijenja, nego je i vegetativno senzitivni princip, pa za to čovječje tijelo samo pomoćju duše biva čovječje; ono, ne obziruć se na dušu, nema naravi tijela čovječjega; ta njegova narav ovisi jedino o duši. Isto tako čovječje tijelo, u koliko je čovječje, ne opstoji drugačije, nego po duši. Bez duše ne može tijelo biti stvarno, kano živo čovječje tijelo.

S druge strane opet je duša po svojoj naravi opredijeljena na to, da bude s tijelom sjedinjena; jer vegetativnim i senzitivnim moćima, što su u njezinoj

naravi, može duša djelovati jedino u savezu sa sjetilima tijela, a to s razloga toga, što ona djelovanja ovise o sjetilima. Nadalje znamo, da duša, dok je govor o naravnom načinu spoznanja, do intelektualnih spoznaja dolazi samo preko sjetilnih stvari: da je dakle njezino mišljenje u toliko ovisno o senzitivnim spoznajama, u koliko joj se senzitivnim spoznajama pripravlja i prinosi materija za razmišljanje.

Ako je dakle čovječje tijelo čovječje po duši, a duša ako je već po svojoj naravi s tijelom sjedinjena, slijedi, da nije ni tijelo za se, ni duša za se potpuna narav, koja vrst sačinjava, nego da obadvoje zajedno supstancijalno sjedinjeno sačinjavaju jednu treću narav, narav čovječju, koja se kao takova razlikuje od svoje dvije sastavine, ako se svaka za se pojedince uzme. Duša dakle i tijelo su istina bitno različite supstancije, ali nijesu one jedna od druge odijeljene, nego skupa sjedinjene sačinjavaju jednu narav i jednu osobu. O izmjeničnom dakle djelovanju duše na tijelo, i suprotno, kano izmegju dvije neovisno megjusobno opstojeće supstancije, nema ni govora, nego je sama duša, jer forma tijela, jedino djelujući princip, princip svih djelovanja, i to ne samo duševnih, nego i tijelovnih; ona je pak to naravno ne neposredno svojim bistvom, nego preko svojih različitih moći, pomoću kojih ona svu svoju djelatnost razvija. Duša si svoje tijelo gradi, pripravlja si orugja za razvijanje svoje djelatnosti, i uzdržava ih u životu. Jedino tijelo, koje duša oživljuje, može joj prinositi razne utjecaje, i samo preko tijela, koje od nje život prima, može ona izvana djelovati. Izmjenično dakle djelovanje duše na tijelo, i tijela na

dušu, stvar je drugotna, koja već gotovo supstancijalno sjedinjenje njihovo pretpostavlja, to jest, jedino tijelo, koje si duša sama gradi, i kojemu ona život daje, može na nju djelovati i od nje biti stavljeno u gibanje.

84. Po tim razvijenim načelima moći ćemo sada lako slijedeće pojave protumačiti:

1. Sensitivni se život ne razvija prije, nego se organizam našega tijela donekle ne razvije. Kada organizam našega tijela donekle dozrije, onda se sensitivni život razvija; a kada se taj sensitivni život do stanovitoga stepena razvije, istom onda počme se razvijati život intelektualni. Razlog sam jest jasan. Sensitivne moći nalaze se u sjetilima našega tijela, niti one mogu bez sjetila djelovati. Odatle slijedi, da se sensitivni život ne može potpuno razvijati, dokle god sama sjetila kano ne dozriju, dokle god se ona dostatno ne razviju. Intelektualni pak život ovisi o životu sensitivnom u toliko, u koliko se sjetilnom spoznajom fantazmi umu prinose i pripravljaju, da on uzmogne sam djelovati. Istom se onda dakle može intelektualni život početi potpuno razvijati, kad sam sensitivni život na toliko dozrije, da može tvoriti ono, što se s njegove strane pretpostavlja za djelovanje i razvitak intelektualnoga života.

2. Kada je vegetativni naš život u redu, to jest kada smo tijelovno posve zdravi, puno smo bistriji, jači, spremniji na râd, sve nam ide bolje od ruke i sve nam bolje uspijeva. Ako je pako organizam našega tijela bolešću pokvaren, te time vegetativni životni rad poremećen, onda gubi i sensitivni i intelektivni život svoju jedrinu i žilavost, pa se više ne razvija normalno.

I to je posve naravno; jer kada je sensitivni organizam u redu, može se sensitivna spoznajna moć preko odgovarajućih sjetila razvijati normalno, a buduć da um o toj sensitivnoj moći gore navedenim načinom ovisi, sasvim je naravno, da i on može jedrije i bolje misliti. Ako je pako sensitivni organizam bolešću oslabljen ili poremećen, bivaju poremećena i tijelovna sjetila sensitivnoga života, pa za to se priječi sensitivni život u svojem radu, naročito u onim djelovanjima, pomoću kojih neposredno služi umu. Poremeti li se sensitivni životni rad, priječi se naravno i um u svojim djelovanjima, u kojima svojim načinom ovisi o sjetilnim spoznajama.

3. Što više vegetativni život svoju djelatnost razvija, to se više priječi djelovanje života intelektivnoga; no to traje tako dugo, dok traje prevelika napetost vegetativnoga života; čim pako nastane ravnovažje, počima i opet moć intelektivna svoju djelatnost razvijati. I suprotno, kada se intelektivno djelovanje odviše napne, priječi se život vegetativni u svojem radu. To se osobito onda opaža, kada netko odviše napeto uči, a ne će da se odmori, jer mu onda tijelo malaksa. Od te prevelike napetosti nastaju i bolesti, koje tijelo izjedaju i prije ga reda u grob spravljaju.

I ovoj su pojavi razlozi posve jasni. Nestaje li ravnovažja izmegju vegetativnoga i sensitivnoga života s razloga, što se organička životna snaga odviše razvija, posve je naravno, da se sensitivni životni rad u istoj mjeri priječi, pa dosljedno priječi se i um u svojim djelovanjima. Isto tako s razloga, što um u svojim djelovanjima ovisi o sjetilnim spoznajama, mora na-

ravno prevelika napetost intelektivne moći na sam sensitivni organizam, u kom se sensitivne moći nalaze, tako silno utjecati, da nužno oslabi, pače da se pokvari i poremeti; time pako kvari se i zdravlje te nastaju razne bolesti.

85. Mnogi dušoslovci nijesu bili time zadovoljni, nego su, opazivši uži odnošaj izmegju tijela i možgjana, htjeli sa sigurnošću zaključiti od same lubanje na duševne vlastitosti.

Dr Josip Gall (otac frenologije i kvanioskopije † 1828.) stvorio je cijeli sustav o tom, a cijela mu se frenologija osniva na zaključku: Možgjani prave si lubanju, a duša pravi si glavni svoj organ, možgjane, koji su na svodu lubanje osobite svoje vlastitosti otisnuli; za to se može iz vanjske forme lubanje zaključiti na posebnosti možgjana, a od možgjana opet na posebne vlastitosti i sposobnosti duše.

Ova teorija Gallova nema nikakove sigurne podloge. Ovom svojom teorijom protuslovi Gall svim rezultatima fiziologičkih istraživanja starije i novije dobe, kada tvrdi, da su možgjani skup organa neovisnih megju sobom, koji da su spram stanovitih moći i vlastitosti napravljeni, te da se na lubanji opažaju. Istina je, da se ustroj lubanje i možgjana uopće podudara s nekim pojavama duševnoga života i duševnih djelovanja, tako da čovjek dugotrajnim i vjernim promatranjem može više manje sigurno katkada zaključiti na neke sposobnosti i vlastitosti drugih ljudi, no frenologija Gallova ide puno dalje i osniva se na očitim bludnjama. Bludnja je reći, da se vanjska forma lubanje ravna po načinu možgjana; jer premda se možgjani na nutarnjoj površini lubanje nekim načinom otisnu, na mnogim mjestima ipak nema tomu na vanjskoj površini lubanje ni traga, pošto nutarnja koštena ploska nije uvijek s vanjskom paralelna. Neistinit je ujedno i nazor, da su možgjani skup neovisnih organa, jer točna istraživanja dokazuju, da su oni i po masi i po svojem nutarnjem ustroju jednaki. Što je najgore, frenologija za svaku temeljnu moć zahtijeva posebni organ; no treba znati, da sensitivna djelovanja trebaju istina sensitivnih organa, ali ne organa od možgjana; intelektivna pako djelovanja po svojoj naravi ne trebaju nikakvih tijelovnih organa. Napokon treba znati, da se vanjski oblik lubanje po raznim vanjskim utjecajima može jako promijeniti, a da se intelektivni život time malo ili ni malo ne promijeni.

Članak 2.

O vanjskom tipu ljudi gledom na duševne vlastitosti uopće.

86. Buduć da se čovjek sastoji od duše i tijela kano od bitnih sastojina, posve je naravuo, da se uopće nutarnji život na čovječjem tijelu naročito na licu u toliko izražava, u koliko se opaža, da se i na pojedinim ljudima vanjske individualne vlastitosti uopće podudaraju sa individualnim vlastitostima nutarnjega života. Opaža se naime:

1. Ima li čovjek obilatijih duševnih darova, to se oni opažaju obično i na vanjskom obliku tijela. Potezi njegova obličja su puni izraza, pogled mu je jasan, bistar i duhovit, dà, cijela njegova vanjština djeluje na nas tako, te mi sudimo, da taj čovjek glede

duševnih sposobnosti nije običan čovjek. Suprotno ako tko ima slabo duševnih darova, te više živi prema sensitivnom životu, nego li prema intelektivnom, opaža se to i izvana, obličje nam otkriva tupost ili surovost; pogled mu je bez izraza, cijelo držanje i kretnja njegova tijela ne podaje nam podataka, odakle bi se dalo zaključiti na kakovu duhovitost.

2. Moralno i intelektualno naobraženje oplemenjuje poteze obličja, jer bivaju puni izraza, a pogled biva duhovit. Razdiru li pako strasti nutarnjega čovjeka, to se podivljačenje nutarnjega čovjeka opaža i izvana; na licu pokazuje se neka slabost ili surovost, pogled je bez duha, nemiran i divlji, u kratko: strast mu je kano napisana na čelu; pače u cijelom držanju pokazuje se neznanje, tupost ili surovost.

3. Pače isti značaj, zla nagnuća i tajne pogrješke katkada proizviru iz vanjštine kojega čovjeka. Iskrenost možeš katkada čovjeku čitati na čelu, a drugomu možeš opet lukavost, zlobu i himbenost ter neiskrenost opaziti na pogledu i cijelom obličju. Pače se i ista putenost katkada na licu izražava.

87. Razlog svim tim pojavama je očevidan. Duša se naime ima spram tijela kano ideja spram materije. Kano što se dakle ideja, kada se u kojoj tvari izvodi, u samoj tvari očituje, te iz nje kano progledava, isto se tako i duša u tijelu i preko tijela izvana očituje, to više, što se sav život tijela ima pripisati duši. Za to su već stari punim pravom tijelo, a navlastito lice nazvali zrcalom duše. Velim, naročito lice, jer visoko, široko čelo, duhovito i bistro oko, razmjeran nos, mala lijepa usta sa nježnim usnicama, što su tako krasno

uregjena za smješenje, tako izrazita za tvorenje glasova, koja su provigjena veoma gibkim jezikom, da očituje misli i čuvstva: sve to podaje čovjeku prednost pred svim vidljivim stvorovima, i jasno kazuje, da je on više biće od svih vidljivih stvorova.

88. Na tim pojavama osniva se fiziognomika, koju je koncem osamnaestoga stoljeća zasnovao Lavater iz Züricha, i patagnomika.

Fiziognomika pako jest umjetnost, koja uči iz stalnih poteza lica na stalne vlastitosti duše zaključivati. Patognomika pako jest umjetnost, koja uči iz promjenljivih izraza obličja zaključivati na sadašnje i prolazno raspoloženje duše.

89. Principi, na kojima se fiziognomika i patognomika osnivaju, jesu slijedeći:

1. U licu stječe se sve što je sjetilâ po tijelu porazdijeljeno; do usta dopire crijevo, u nosu očituju se pluća, mozag odsijeva u oku, pomične usne pipaju, a uši su smještene sa strane u velikoj osi sredine glave. Kano što se dakle u osjetima unutarnjost objektivno pretstavlja, a spoljašnost preko njih u duši ujedinjuje, tako duša kano proviruje u sjetilima i na licu; na licu vidi se duh.

2. Lice je dakle stalan tip, na kojem odsijeva što u duši biva; ono je kano otvorena knjiga, u koju duh nutarnji svoj život i djelovanje neprestano upisuje: Za to već Ovid (in metam. II. 447) veli: Heu, quam difficile est, crimen non prodere vultu.

3. Uzajamno djelovanje duše i tijela.

90. Na temelju tih principa fiziognomi prosugjuju ljude po čelu, očima, nosu i ustima. Čelo, što kao

naprvo visi, pokazuje slab duh, a što kao natrag leži, očituje fantaziju, dosjetljivost i finoću; čelo okomito od vlasi do obrva, izražava pomanjkanje uma, a jako okomito tvrdoću; čelo, što je nježno, oblo, pokazuje dubok um.

Plave oči izražavaju obično slaboću, a crne jakost.

Orlovski nos pokazuje pohlepu za vladanjem; plosnati pomanjkanje jakosti; čvrsto šiljasti oštroumje; kao zaoštreni preuzetnost.

Usta udohovljuju doljnu stranu lica, kano što gornju stranu udohovljuje oko, te izražavaju više praktički i moralni život, kano što gornja strana ističe više život intelektualni. Kano što čelo ne smije biti preusko, tako usta ne smiju biti preširoka, jer bi inače u onom slučaju manjkao odsjev mozga, a u ovom bi prevladala masa trupla. Usta, u koliko se giblju, imaju, kada usne otvaraju ili zatvaraju, lijepu formu elipse tvoriti. Kano središte megju nosom i obratkom izvješćuju usta što u duhu biva, upravo onako, kako to čine oči, koje su u sredini čela i nosa. Na ustima opažaž surovost ili mudrost, mržnju ili ljubav; neki od usta nježnih, jakih, finih, i t. d. zaključuju na nježan, jak, fin i t. d. značaj.

91. Patognomika zaključuje od promjenljivih izraza lica na upravo sadašnje, prolazno stanje duše. Glava i ruke su kano brzojav, koji nas izviješća o nutarnjem stanju naše duše. Rukom čovjek od sebe odbija i k sebi poziva i priteže; on ruke na glavu meće, kada ga što preseneti, od žalosti ih uvija, od srdžbe ih u pesnicu savija; zapovijeda li čovjek, pruža kažiprst, opominje li koga ili mu se prijeti, to ga u vis digne. Čovjek, kada kima glavom, onda nešto tvrdi; kada

njome malo strese, onda niječe; kada simo tamo koleba, čudi se; kada ju objesi, znak je, da je žalostan ili lukav.

Najveću znamenitost u patognomici imaju usta i oči. Ovamo spada i smiješiti se od radosti, kesiti se od zlobe, otvoriti usta očekivajuć što ili čudeć se čemu, škripati zubima od srdžbe; ako je veseo, živahno gleda; tko je turoban, mlitavo zuri; oduševljenu sijeva oko, srditu je ognjevito; kada tko ništa ne misli, rastreseno gleda; kada je tko zloban, škilji.

Oči, kad im se sjaj mijenja, pokazuju nutarnje promjene duše. Isti položaj zjenice ima svoje znamenovanje; zjenicu kretati spram očnoga kuta, znači preziranje; podignuti ju gore znamenuje pobožnost, čeznuće; spusiti ju dole, znači poniznost ili zastigjenje. Kada se tko uplaši ili ga je stid, lice mu problijedi ili pocrveni; srce jako kuca čovjeku, kada se preseneti ili preplaši, a onomu, koji se jako srdi, žuč se razlijeva. Strasti izjedaju lice, a krijeposti uduhovljuju cijelo lice, tako da se moralna ljepota, reć bi, prelijeva i u ljepotu fizičku, te je potpuno istinita ona mudra: po licu se spoznaje čovjek i po obličju, tko je pametan. Odjeća na tijelu, smijanje, pri kojem se zubi pokazuju, i hod i kretnja tijela očituju čovjeka, što je on. Lice je dakle često sudija misli i nijem tumač srca; obraz je često kazalo svijesti i govor duha bez glasa.

92. Premda su mnogi od tih pojava istiniti, koje fiziognomika i patognomika tumače, treba ipak zabaciti nazore, po kojima se stvara pravi sustav, kako da se iz cijeloga vanjskoga tipa kojega čovjeka, iz ustroja njegove lubanje, iz njegova pogleda, iz poteza njegova

lica, iz njegova držanja, iz njegova kretanja tijela i iz njegova hoda, iz njegova glasa, govora ili pisma, sa sigurnošću zaključuje na intelektivne i moralne njegove vlastitosti. Pa i u pojedinim slučajevima ne smije se jedino iz vanjskih promatranja i opažanja a priori suditi o kojem čovjeku prije, nego su se njegove vlastitosti duševne ispitale; jer bi se lako došlo u pogibelj, da bi se komu velika krivica učinila. U konkretnim dakle slučajevima teško je koga rasuditi po potezima lica. Ima bo više puta puno poteza na licu, koji se ne mogu i ne smiju smatrati kano izraz čije naravi i čijega značaja, nego su katkada posljedice raznih bolesti. Osim toga uči nas iskustvo, da klima, društvo u kojem tko živi, uzgoj, naobrazba i vjera na toliko često preobrazuju čovjeka, čega nam vanjski njegov oblik ne da ni iz daleka slutiti. Često se odlikuje mnogi čovjek, koji je po naravi kano zanemaren, prednostima duha i srca, a opet mnogi pod lijepim licem sakriva ružnu dušu; za to su se mnogi fiziognomi i patognomi, sa istim Lafaterom po vlastitom priznanju, u svojem sudu i te kako prevarili. Svi ti razlozi, sjedinjeni sa pravednim zahtjevima kršanske ljubavi, opominju nas, da se sustegnemo u svojem sudu, te budemo jako oprezni u rasugjivanju drugih ljudi i u uporabi onih principa, što su ovgje navedeni.

Članak 3.

O vanjskom tipu pojedinih plemena roda ljudskoga.

93. Premda je čovječji tip kod svih ljudi jedan te isti, opažaju se ipak raznolike promjene u raznim gromadama ljudi. Te promjene čine, da se ljudski rod

dijeli na razna plemena. Tih glavnih plemena ima pet: kavkasko, mongolsko, etiopsko, amerikansko i malajsko.

1. Kavkasko (indo-evropejsko ili bijelo) pleme je tijelovno i duševno najobilatije nadareno, stanuje u najpovoljnijim krajevima svijeta i jest nosioc historičke kulture; zauzima malo ne cijelu Evropu, južno-zapadnu Aziju, sjevernu Afriku, mnoge naselbine u Americi; sporadično ima toga plemena po svem svijetu. Boja kože mu je s veće strane bijela, pomiješana s crvenom na licu, za tim žutkasta i cnomanjasta. Ustroj lubanje je ovalan, čelo ponajviše visoko. *Ovo* je pleme najbogatije na duševnim vlastitostima i ima najviše sposobnosti za naobrazbu.

2. Mongolsko pleme zauzima polarne krajeve u Evropi i Americi, živi u srednjoj i istočnoj Aziji. Boja kože mu je pšenično žuta, takogjer žutkasto crnomanjasta, ima i crnkaste. Lubanja je odozgo dole kockasta, nos kao pritisnut, prorez očiju je uzak, kosti su od lica sa strane izbočene, uzrast tijela je zbit. To se pleme ističe apatijom, pomanjkanjem živahnosti, lukavštinom i himbenošću.

3. Etiopsko ili crno pleme obitava u južnoj i srednjoj Africi. Boja kože mu je crna. vlasi su mu vunasti i kao ugljen crni; čeljusti mu kano vire, čelo mu je usko, nos je malen a dole širok, gubičasto mu je dolnje lice. Crnci su u stanju neukroćena djetinjstva; oni žive samo za sadašnjost; idu za tim, da zadovolje upravo sadašnjim potrebama. Dobroćudni su, ali takogjer okrutni i puteni. Mnogi se izmegjn njih odlikuju krasnim uzrastom i lijepim duševnim sposobnostima.

4. Amerikansko pleme obuhvata prastare stanov-

nike amerikanske (Indijance). To je pleme sredina izmegju plemena kavkaskoga i mongolskoga, ali tako, da se više približava plemenu mongolskom. Boje su ti ljudi bakreno-crvene, razmjerna ustroja tijela, široka lica, niska tamna čela, mlitavih očiju, okretni su al nestalni u radu. Apatija, okrutnost, velika podmuklost, lukavost i bezćutnost označuju to pleme glede duševnih vlastitosti.

5. Malajsko pleme raširenо je po otocima indijskoga i velikoga oceana. Ljudi toga plemena boje su crnomanjaste; vlasi su gusti, crveno-rudasti; široka nosa; velikih ustiju; vitka stasa; skloni su putenim nasladama i živu za sadašnjost.

Sredina izmegju malajskoga i crnoga plemena su australski crnci, koji su crnomanjasti i prebivaju u Novoj Holandiji, u Novoj Gvineji i na drugim otocima.

94. Mnogi od materijalističkih fizijologa tvrdili su, da se sva ta plemena imaju smatrati kano različite vrste roda ljudskoga. No to ne stoji; jer

1. Kada bi razna plemena sačinjavala i razne vrsti, ne bi mogli ljudi raznih plemena ragjati potomstvo, koje bi se opeta dalje plodilo. No ljudi raznih plemena ragjaju potomstvo, koje se opeta dalje plodi, i to tako, da se s vremenom značajni (karakteristični) znaci tih plemena kod potomstva sve više i više gube.

2. Svi ljudi, pripadali oni ma kojem plemenu, imaju jednak anatomički ustroj, jednako dug život, jednake bolesti, jednaku temperaturu tijela, jednako im bilo kuca, jednako dugo su im žene trudne (kroz devet mjeseci). Takove jednakosti nema nigdje u životinjâ kod različiti vrsti jednoga roda, nego samo kod raznih promjena jedne te iste vrsti.

3. Opaža se takogjer, da ljudi svih plemena imaju jedne te iste duševne moći, makar je naobrazba kod jednoga plemena sa više teškoća spojena. nego li kod drugoga. To se ne bi dalo protumačiti, kada ne bi ljudi pripadali jednoj te istoj vrsti.

Odatle slijedi, da se razna ljudska plemena imaju smatrati kano razne promjene jedne te iste vrsti, pa za to, da se i tipi pojedinih plemena imaju takogjer smatrati kano razne promjene jednoga ljudskoga tipa. To se dade potvrditi još slijedećim razlozima:

Ponajprije prelaz s jednoga plemena na drugo biva po nekim stepenicama. Naišlo bo se je ne samo na pojedine ljude, nego i na cijele narodiće, koji imaju neke značajne (karakteristične) znakove od jednoga plemena, a neke opet od drugoga.

Svi ljudi istoga plemena nadalje nemaju svih značajnih znakova svoga plemena, jer i glede toga vlada velika razlikost.

Napokon što je kod jednoga plemena kano pravilo, to se kod drugih plemena nalazi bar kano iznimka. Po cijelom svijetu ima ljudi, koji se po vanjskim znacima znatno razlikuju od drugih ljudi srodnih plemena, pa su im ipak po tipu jednaki, premda si nijesu od njih žene uzeli.

95. Još treba ispitati zazloge različitim tim promjenama jednoga te istoga tipa, to jest, treba ispitati, kako su ta različita plemena i ti različiti tipi mogli nastati. Tim promjenama jesu kano vanjski razlozi: klima, još više hrana i način života, što je naravno s klimom u savezu; a najviše neke posebnosti, koje se kod rasplogjivanja pokazuju ter baštine, a koje se

to više ističu, što se više jedne grupe ljudi od drugih odvajaju, tako da više nijesu megju sobom u doticaju, naročito glede ženitbe.

Ti vanjski razlozi nijesu dakako dostatni, da se promjene raznih plemena tačno protumače. Drugi, puno viši, dapače glavni razlozi tim promjenama jesu život duševni i naobrazba duševna. Razvitak i napredak intelektivni, moralni i religijozni, utjecaju znatno na samo tijelo kako kod pojedinih ljudi, tako i kod cijelih naroda. Duša si, reć bi, tvori tijelo. Tako je nastalo ovdje ovo pleme, jer se kultura podigla; a ongje je nastalo ono pleme, jer je kultura pala; naravno nastalo je jedno i drugo pod utjecajem klime, načina života, i t. d.

96. Iz svega se vidi očevidno, da se iz množine i različitosti ljudskih plemena ne da ništa izvesti protiva istine, da je rod ljudski nastao samo od jednoga para (Adama i Eve.) Budući da se najme razna plemena nemaju smatrati kano razne vrsti ljudi, nego samo kano promjene jednoga te istoga ljudskoga tipa, te pako promjene budući da su mogle upravo tako nastati, ako su svi ljudi nastali od jednoga te istoga para, kano ako bi se pretpostavilo, da su nastali od više pari: očevidno je, da se ne može navesti različnost ljudskih plemena protiva istine, da je cijeli rod ljudski nastao od jednoga para. A da su svi ljudi i zbilja nastali od jednoga jedinoga para, to je povjesna činjenica (historički fakat), koja kano takova ne spada u filozofiju, nego u povjest, i za to mi preko nje tu prelazimo.

Članak 4.

Dobe našega života.

97. Kano što svaki život uopće, tako i život čovječji ima raznih sila i moći, koje se ne razvijaju na jedanput, nego postupice. Čovjek postaje u materinjoj utrobi. Od tijela najprije se tvore najbitniji organi, a onda drugi podregjeni. Najprije se tvori glava i truplo, onda pojedini udi; živčevlje nastaje prije, i prije se razvije, nego li mišičje i kosti i vegetativni sistem. Kod duševnoga života biva baš protivno; najprije se razvijaju niže moći, a onda istom više. Odatle slijedi, da već sama narav iziskuje, da se u čovječjem životu razne dobe moraju razlikovati spram toga, kako je razno razvito tijelo i razno razvit život naše duše. To je ono, što mi zovemo različitom dobom našega života. Mi razlikujemo četiri dobe našega života: dobu djetinju, mladenačku, muževnu i staračku. Te četiri životne dobe imaju se kano četiri dobe godine i dana našega planeta. Djetinja doba jest kano jutro i proljeće; dijete se probugjuje na život, kano što dan nastaje jutrom, kano što se pupoljak razvija u proljeće. Mladenačka doba može se prispodobiti ljetu i poldnevu; plod se razvija i vlada pogibeljna i vruća temperatura. Muževna doba je kano večer i jesen, kada plod dozrije ter se spravlja. Staračka doba je noć i zima života, vrijeme mirovanja i uživanja.

Tijelovne sile i duševne moći sve se više i više razvijaju, dok se sasvim ne razviju, a onda počimaju padati. Postupna promjena tijelovnoga organizma utječe jako na razvitak duševnih moći, pa je za to posve naravno, da te četiri dobe u životu treba razlikovati,

jer u životu pokazuju neke posebnosti kako glede tijela, tako i glede duše. Prelaz s jedne dobe na drugu ne biva naglo, nego postupice.

98. Djetinjska doba traje do šeste godine. Za te dobe razvija se tijelovni organizam jako brzo, sve dok dijete ne odraste. U prvom djetinjstvu najviše se razvija vegetativni život. Što se više organi djetetu razvijaju i učvršćuju, to se više malo po malo pokazuje život sensitivni, dok se napokon ne pokaže i život intelektivni, ter se dijete započme razlikovati od drugih ljudi.

Od pete ili šeste godine do dvanaeste ili 14 godine djetinja doba dobiva posebno ime dobe dječačke. Organizam tijelovni se u toj dobi sve više razvija, a probijaju i pokazuju se sve više mašta, pamet i ćućenja. U dječaćkoj dobi pretstave se brzo izmjenjuju, jer su predmeti skroz novi, te pozornost na se svraćaju. Odatle dolazi, da su djeca površna, radoznala, nepostojana te se nadaju životu. U sedmoj navršenoj godini treba da počme prva obuka; na žalost to biva već i u petoj ili šestoj godini, kada tijelo još nije dosta razvijeno, te se duh počima prije reda naprezati na štetu duše i tijela. Zna bo se iz iskustva, da tako zvana čuda od djece ili brzo zakržljave ili prerano umru.

99. Mladenačka doba dosiže do dvadeset i pete godine. Tijelo se u to vrijeme razvije do svoje potpune jakosti i ljepote. Mladić što se više primiče k muževnoj dobi, to više razvija svoju djelatnost izvana; djevojci je zvanje opredijeljeno već po naravi, niti ga ona mnogo odabire; mladić pako pripravlja se za nauke, te si odabire zvanje. Živom maštom pre-

nosi se mladić u budućnost, te si predstavlja idejale, koje želi postići; njemu je sve nevaljano, što je u svijetu, pa za to teži za tim, da sve prenačini i popravi. Mladića i djevojku zanose krjeposti, poimence istina, pravednost, čednost; najviše ih zanimaju umjetnost i naravna ljepota; kod njih se opažaju velike težnje za uživanjem dobara ovoga svijeta i silan spolni nagon, pa težnja za slobodom; oni se sami sobom odviše ponose, precjenjuju svoje sile, rade često nepromišljeno i prenaglo te srtaju rado u razne pogibelji.

100. Muževna doba, koja traje do 55 godine, jest doba, kada su se tijelo i duša potpuno razvili; kada čovjek u društvenom i državnom životu stalno mjesto zauzima i svoj zadatak nastoji tačno ispuniti. Pretjeranih idejala stvorenih bujnom maštom nestaje, te čovjek sve stvari počima trijeznije prosugjivati i ozbiljniji život voditi. Muž shvaća svoj zadatak, živi prema svom zvanju, djeluje promišljeno i odlučno, gleda da čovječanstvu koristi i očuva svoju muževnu čast.

101. Staračka doba počima oko 55. godine, kada čovječije tijelo sve više stane padati. Tijelovne sile čovjeka u toj dobi sve više i više ostavljaju; vanjski ga svijet sve manje zanima, pa za to osjeti bivaju sve slabiji, pamet gubi svoju jakost, a fantazija svoju živahnost. Zbog sveze sa sjetilnim predstavama gubi i um puno od opsežnosti svoga znanja, a često i od svoje jakosti. Dugo, često prevareno iskustvo i napinjanje tijelovnih sila dovode čovjeka do toga, da stane oprezno djelovati. Nema tu više mladenačkoga zanosa, nestalo je tvrdoglavih težnja; nestalo ener-

gičkoga djelovanja. Duša se sve više u se vraća, ćudoredne i religijozne ideje najviše starca zanimaju ter ga opominju, da sada osobito na ono misli, što ga poslije ovoga života čeka. Katkada se pokazuju i u staračkoj dobi velike i žestoke strasti: škrtost, bludnost, zavist, mržnja, i t. d. U mnogoga starca prije smrti kano iščeznu više moći, te se starost približava k djetinjstvu; starac podjetinja.

Članak 5.

Temperamenti.

102. Na ovisnosti duševnoga života o tijelovnom osnivaju se takogjer temperamenti. Treba dakle koju reći i o temperamentima. Po znamenovanju same riječi znači temperamenat razmjerje, kako su sastavine u čovjeku pomiješane (temperare bo u latinskom jeziku znači prave se mjere držati, nešto jednakom mjerom pomiješati, nešto u stanovito razmjerje dovesti). Stari su, poimence Hipokrat i Galen, tvrdili, da su u čovječjem tijelu u stanovitom razmjerju pomiješane stvari: krv (latinski sanguis) odatle sangvinik; žuta žuč (χόλη = hole), odatle holerik; crna žuč (μελαῖνα χόλη = melaina hole), odatle melanholik; sluz (φλέγμα = flegma = Schleim), odatle flegmatik.

Po načinu dakle, kako je jedna od tih četiriju stvari premahivala druge u čovječjem tijelu, razlikovali su stari četiri temperamenta: sangvinički, holerički, melanholički i flegmatički. Po toj teoriji bio bi jedini razlog raznim temperamentima: razni ustroj (konstitucija) tijela. Ali budući da je tijelo usko sjedinjeno s dušom, nužno treba kod prosugjivanja raznih temperamenata uzeti obzir i na moć duše. Usljed ovisnosti intelektivnoga života o organično tijelovnom životu, posve je naravno, da vlastitosti organičko tijelovnoga života ne mogu da budu bez utjecaja na vlastitosti senzitivnoga i intelektivnoga života; pače vlastitosti organično tijelovnoga života presadit će se reć bi u život senzitivni i intelektivni u toliko, u koliko intelektivni život ima poprimiti vlastitosti slične organično tijelovnom životu. Budući da je naime senzitivni život ovisan ob organizmu, to i njegove vlastitosti ovise o vlastitostima organično tijelovnoga života; a budući da intelektivni život ovisi o senzitivnom, to se kakvoća organično tijelovnoga života prenosi i na intelektivni život. Odatle cijeli duševno tijelovni život prima neki jedinstveni stalni tip, koji se zove temperamenat. Jest dakle temperamenat: onaj stalni tip duševno tijelovnoga života, koji se opaža u cijelom načinu življenja pojedinoga čovjeka kako uopće, tako i napose u svim pojedinim pojavama njegova duševno tijelovnoga života.

103. Rekosmo, da senzitivni život ovisi ob organizmu; no organizam je u uskoj svezi sa vlastitostima krvi; pravljenje krvi pako jest u savezu sa probavljanjem, a probava je u savezu sa odlučivanjem žuči. Temperamenat dakle tvori i duša i tijelo, pa zato nazor starih o fizijologičkom temelju temperamenata nije istina tačan, ali nije ni bez temelja.

104. Četiri vrsti temperamenata, što ih navedosmo, mogu se raspoznati ovako:

1. H o l e r i k ima vatreno oko; živahan, pronicav pogled; lice jako izraženo; u svojem vanjskom kretanju,

hodu i govoru je živahan, ali je ta živahnost spojena s nekim dostojanstvom i pristojnošću. Glas mu je jak, pun i krepak; cijeli ustroj tijela je čvrst.

U holerika je dobra pamet spojena sa živahnom, plodnom i izvornom fantazijom. Razum u njega sve premahiva, a um mu se podiže do ženija. Njega zanosi sve, što je veliko; u njega je velika energija i puno djelatnosti; što je jednoć zaključio, oko toga radi i nastoji, da svakako kraju privede; on ljubi slavu i slobodu, i to ga nagoni na velika djela; on živi više za budućnost, jer ga sadašnjost ne zadovoljava. Oplemeni li se holerik vjerom i naobrazi li se njegov značaj pod njezinim spasonosnim utjecajem, to je on za čovječanstvo velika blagodat; u suprotnom pako slučaju on je pravi bič za rod ljudski; jer ako se ne zna prevladati, postaje pohlepan za vladanjem, ohol, tvrdokoran, silovit, pun svakojakih moralnih i društvenih mana.

2. Flegmatika označuje slab, miran i blag pogled; polagan je i težak u svom kretanju i govoru; ustroj tijela mu je masivan.

U flegmatika je malo oštroumnja, malo fantazije i energije; on je trom u svojim duševnim proizvodima, više je za râd mehanički, nego strogo duševni; on ni je izvoran, ni produktivan. Flegmatik lako podnosi manje nezgode. Prost u svojem ponašanju, kano prosti puk, iskren i pošten, po naravi je već dobroćudna i prosta srca. Ne rijetko nalazi se u flegmatika zdrav razum i praktičan sud; ima u njega i dosjetljivosti. Flegmatik pod utjecajem vjere vodi u jednakosti duha krjepostan život; ali ako se vjeri ne povjeri, lako se podaje putenu životu, bezćutnosti, tuposti i surovosti.

3. Sangvinik ima bistro, veselo oko, živahan pogled, zvonak glas, brz hod, hitro kretanje u svem, tijelo mu je nježno.

Sangvinik brzo sve shvaća, brzo pamti, ali ne vjerno; ima živahnu i plodnu fantaziju, ali je bez idejalnosti. Razuma u njega nema u velikoj mjeri, no dobro se razumije u posebne i konkretne stvari, pa za to ima u njega talenta za lijepe umjetnosti. Uzleti njegova duha su brzi, ali brzo čovjeka i umaraju. Brzo se on rastrese, niti je za duboko razmišljanje. Filozofija nije njegovo polje; obično je površan. On je prijazan, dobre volje, simpatičan, objestan. Lako ga što zanese, ali taj zanos ne traje dugo. Buduć da je sangvinik jako živahan, râd je za njega od prijeke nužde. Sangvinik živi više za sadašnjost, nego za budućnost, pa za to on ne predvigja svih posljedica u svojim poduzećima. Obuzme li ga vjera, postane on vrl glasnik vjere i ljubavi, iskren i plemenit značaj, veseo i vjeran radnik u svakom staležu; odvoji li se pako od vjere, podaje se nesmotrenosti i svojoj ćudi; postaje beznačajan, nestalan, lijen.

4. Malanholik napokon ima miran i duhovit pogled; u potezima lica svoga ima utisnuto neko dostojanstvo ili znamenje kakove strasti; lagan mu je i ozbiljan hod; ustroj tijela mu je dugoljast i mršav; glas mu je dubok.

Prihvati li se čega njegov um, gleda da shvati stvar duboko i svestrano ter o njoj tako dugo razmišlja, dok je ne spozna u njezinim zadnjim uzrocima. Pazi li jako, to ima vjernu pamet. Njegova se fantazija kreće u idejalima; njega najviše zanose idejali i stvari

nadsjetilne. U teoretičkom pravcu bavi se filozofijom, a u praktičkom pako pravcu bavi se mistikom. Tužno gleda na ovaj svijet i teži za drugim, boljim životom. Njegova čuvstva nijesu toliko živahna, ali trajna. Bol duše kada ga obuzme, dovodi ga do velike žalosti, koja ga izjeda. Ide rado za željama i nagnućima srca svoga, ali i tuj mirno, oprezno i trajno. Strasti, kojima se lako podaje, polagano ga obuzimaju, ali za to vatrenije i trajnije, koje ga onda tako izjedaju, da nesretnika dovode katkad do zdvojnosti i samoubijstva. Općeć s drugima, ni je si jednak, osobito ako nema jaka uma i značajne volje, koleba izmegju ozbiljnosti i veselja, napetosti i slabosti duha, simpatije i antipatije, zbog čega je promjenljiv u svojem općenju: sad je veseo i zabavan, a sad hladan, suhoparan i dosadan. Odatle dolazi, da je teško spoznati melanholički temperamenat. Vjera može na melanholika tako djelovati, da za znanje i život postane prava blagodat za čovječanstvo; no udalji li se od vjere, postaje tajinstven, zlovoljan, pohlepan za slavom, čim god si glavu razbija, nepraktičan.

105. Buduć da je svaki temperamenat bezbrojenim modifikacijama podvržen te se nikada čist ne nahodi, nego je obično pomiješan sa drugima, to je od potrebe, da se čovjek u konkretnim slučajevima s velikom opreznošću služi navedenim biljezima, kada želi koga prosuditi i označiti, ako ne će da se ogriješi o kršćansku ljubav spram bližnjega.

106. Od kolike su važnosti temperamenti za ćudoredan život, navesti ću nekoliko riječi glasovitoga apologete Alberta Marije Weissa iz njegove vrlo krasne

knjige (u više svezaka izašle) Apologie des Christenthums vom Standpuncte der Sitte und Cultur I. B. Der ganze Mensch. Pretpostavivši, kako se do krjeposna života ne dolazi bez muke i samozataje i kako je naša duša u rodu sa krjepošću, pošto naš razum u sebi krije temeljne pojmove ćudorednosti, a naša volja ima po naravi tu sklonost, da prema tim pojmovima djeluje: Weis ovako o raznim temperamentima govori, u koliko služe znanstvenu i krjeposnu životu.

Ništa ne pokazuje osobito flegmatik, kada je ustrpljiv. Ali kada je holerik ustrpljiv, onda je to bez sumnje plod velike samozataje. Kod flegmelika je ta ustrpljivost jedva kakova krjepost, nego je to prosta naravna ravnodušnost, katkada upravo grješna tromost duševna. A valja vrlo cijeniti i krjeposti pripisati, kada se flegmatik srčano zauzme za koje teško djelo, jer se zna, kako se on mora siliti i prevladati, da što takovo izvede. Vidim li kod melanholika, da je udvoran, društven, pun nade, otvoren i iskren, upisat ću mu te krasne vlastitosti u krjepost, jer znam, da je sve to samo plod duge borbe i trajne pobjede nad suprotnim nagnućima; opazim li pako to kod sangvinika, ne bih svemu tomu veće važnosti pripisao, nego da je to samo vanjski izričaj njegovih naravnih svojstva. Samo onda, ako bi sangvinik promišljeno i ustrajno dao si truda, da utvrdi krasne sklonosti svojega temperamenta, morao bih povjerovati, da su njegova naravna svojstva njegovom mukom i njegovim trudom postala krjeposti. Ako i flegma ima dosta preduvjeta za mirnoću i ustrpljivost, a melanholija za nutarnju sabranost; ako holerik u sebi i ima sklonost k djelat-

nosti, a sangvinik k veselju: to su ipak svi dužni svoje naravne vlastitosti dugim i ustrajnim vježbanjem naobraziti tako ter marljivošću naumice postignu neku lakoću i vještinu u djelovanju. Samo tako postaje ono krjepost, što je po naravi samo kakova naravna vlastitost. Naravno je, da će si bez sumnje onaj, koji je po naravnoj sklonosti već bliže kojoj krjeposti, laglje pribavati tu krjepost, nego li onaj, koji po svojem temperamentu ne samo te sklonosti nema, nego još u sebi ima posebnih poteškoća protiva nje.

107. Prva savršenost koje stvari jest njezina narav, druga je njezina djelatnost i djelovanje, treća je njezin cilj, koji ona samo razvijanjem svoje djelatnosti postizava. A budući da način djelovanja proizvire iz naravi, to ono mora toj naravi odgovarati. Ne može se dakle razvitak ni savršenost drugačije postići, van naobrazbom i odgojom sklonosti što su u našoj naravi. Ta istina odgovara zdravom razumu i našim naravnim čuvstvima, i ona nam pokazuje, kako je naravna svaka zdrava, a osobito kršćanska ćudorednost.

Flegmatik će uvijek voljeti zagrijavat se za opreznost, mirnoću, polagano i oprezno obavljanje svojih poslova, za tačnost i nepokolebivost u svim slučajevima, za poštenje, savjesnost i mučalivost. Ali bilo bi nenaravno i nepametno, kada si ne bi dao truda, da te krasne vlastitosti utvrdi i usavrši. Velike osnove, zanos, srčanost i hrabrost: to su krjeposti, što su holeriku najbliže; a jakost nutarnjega života i razmišljanja ter samota: to je ono, čim se najviše odlikuje melanholik. I tako nema čovjeka, koji, osim općenite sklonosti k dobru, nije od Boga primio i posebnih darova; te

valja da najprije nastoji razviti i usavršiti. Prema tomu je istinita rečenica, da ćudoredna savršenost treba da je u nekom smislu izvorna.

Svaki čovjek kako ima svojih dobrih strana i savršenosti, tako ima svojih i zlih strana i slaboća. Opreznost flegme je vrlo dobra vlastitost; ona već sama po sebi isključuje razdražljivost sangvinika; ta pak razdražljivost isključuje opreznost. Kada bi flegmatik samo tu svoju naravnu sklonost naobražavao do skrajnosti, postao bi dosadan, a sangvinik bi sve na vrat na nos obavljao, ako si ne bi opreznosti usvojio. A ima slučajeva, u kojima osobito sangvinik treba nepokretne ustrajnosti, koja njegovoj naravi manjka, a koju po naravi holerik ima i kojom se on opire zaprekama, što mu se na put stavljaju. Melanholik pak je upravo izgubljen, ako se bar u nekom stupnju ne podigne do iskrenosti i društvenosti sangvinika; a i flegmatik bi propao, ako se ne bi ugledao na razdražliva sangvinika ili na djelatnost holerika. Ako pak sangvinik usljed svojega veseloga temperamenta postane objestan, a melanholik usljed svoje samoće žalostan i ćutljiv, to je očevidno, da je od potrebe, da se temperamenti izjednače. Ako u takovim slučajevima ne bi jedan svoj značaj popunio i oplemenio poprimivši vlastitosti drugoga, onda bi njegov život bio posve jednostran, a i nevaljan usljed zle naobrazbe i odgoje.

Knjiga treća.

O duševnim moćima.

108. Raspravljali smo do sada o naravi duše i o svezi, koja opstoji megju dušom i tijelom. Preostaje nam još rasprava o moćima, koje kako iz duše spojene s tijelom, tako i iz same duše proizviru. Treba pako posmatrati ne samo moći, koje su bližnji principi djelovanja, nego i strasti i svike (navike), što sklanjaju moći na djelovanje ter ih usposobljuju, da lako i spremno djeluju. Na toliko djelovanje čovječje ovisi ne samo o moćima, nego takogjer o strastima i navikama (a passionibus et habitibus), da se ne može djelatnost čovječja kako treba razumjeti, ako si čovjek o njima ne stvori pravih pojmova.

Prema tomu valja u ovoj knjizi protumačiti i dokazati, što su moći duševne, strasti i navike.

Glava I.

Što su duševne moći uopće, i kako se megju sobom razlikuju

109. Dvoje treba tu sada dokazati: p r v o, da moć duše ni je drugo, nego bližnji princip njezina djelovanja; a d r u g o, da se duševne moći poznavaju po svojim djelovanjima, a djelovanja po svojim predmetima.

Članak 1.

Moć duše jest bližnji princip njezina djelovanja.

110. Od svih bića na svijetu jedna su živuća, a druga neživuća. Živuća su ona, koja sama sebe giblju,

to jest koja sama od sebe djeluju, a da ih na djelovanje nikakav vanjski uzrok ne opredijeli; suprotno zovu se neživuća sva ona bića, koja sama sebe ne giblju, to jest koja su na djelovanje opredijeljena od vanjskoga uzroka. Ono, čim koje biće živi, zove se duša. Prema tomu je duša prvi princip života.

Princip, odakle djelovanja duše proizlaze, jest istina samo bistvo ili sama narav duše, no duša ne djeluje drugačije, nego preko nekih kakvoča, što su u njoj. Te se kakvoće zovu moći. Treba dakle razlikovati dvostruk princip djelovanja naše duše: princip posredni i daljni, što je sama duša, i princip neposredni i bližnji, što su moći njezine. Za to moć duše ni je ništa drugo, nego: b l i ž n j i p r i n c i p d j e l o v a n j a d u š e.

Moć se dakle bitno odnosi kako na djelovanje, čiji je princip, tako i na predmet, oko kojega se to djelovanje vrti, i to tako, da se ona odnosi na predmet kano na svrhu vanjsku, a na djelovanje kano na svrhu nutarnju.

111. Kao što se uopće kakvoća razlikuje od subjekta, kojemu pripada i iz kojega proizvire; isto tako moći duše stvarno se razlikuju od njezina bistva. Pa zbilja bitisanje duše stvarno se razlikuje od njezina djelovanja, kano i svakoga drugoga stvorenoga bića; samo u Bogu je eksistencija i djelovanje jedno te isto radi njegove neograničene jednostavnosti i savršenosti. No bitisati je čin bistva, a djelovati je čin moći. Ako se dakle biti i djelovati razlikuju stvarno, moraju se stvarno razlikovati takogjer bistvo i moć, odakle oni čini kano iz svojih principa proizviru.

Nadalje moći se bitno odnose na svoja djelovanja, pa su za to one u istom rodu sa svojim djelovanjima, koja iz njih proizviru, tako da bi sama djelovanja imala biti supstancijalna u slučaju, ako bi njihove moći bile supstancijalne. Sama djelovanja pako nijesu sama supstancija duše, nego nešto, što je u njoj, a po tom su akcidenat. No supstancija se stvarno razlikuje od akcidenta. Mora dakle stvarna razlika biti izmegju moći i bistva duše, koja je supstancija.

Napokon od moći jedna je drugoj podregjena, jedna se prije razvija od druge, jedna ovisi o drugoj. No to ne bi bilo moguće, kada bi one bile ista duša. Moći se dakle stvarno razlikuju od bistva duše.

Članak 2.

Duševne moći poznaju se po svojim djelovanjima, a djelovanja po svojim predmetima.

112. Dokazasmo, da je moć naše duše bližnji princip djelovanja njezina. Sada pako treba protumačiti, da duša ima više moći, a onda valja ustanoviti, koliko ih ima.

113. Duša ima više moći. Duša je s tijelom supstancijalno sjedinjena te s njim tvori jednu jedinu potpunu supstanciju. pa za to ni je ona samo intelektivna (razumna), nego i senzitivna (osjetna), ter po svojoj naravi treba da ona djeluje ne samo razumno, nego i osjetno. Djelovanja pako intelektivna razlikuju se vršću od djelovanja senzitivnih, i za to mora duša čovječja po svojoj naravi imati više moći, koje se megju sobom vršću razlikuju,

Niti se jednostavnosti duše protivi, da u njoj ima više moći, koje se kako od nje same, tako i megju

sobom stvarno razlikuju. Duša bo ni je kakova cjelina, što se sastoji od česti, koje bi se dale rastaviti poput kuće, što se sastoji od raznih ćesti: od temelja, zida, krova i t. d.; nego je tako zvana cjelina potencijalna, u kojoj se različite moći spajaju kano razni instrumenti, kojima ona, jedna u sebi i nerazdjeljiva i jednostavna, na razan način svoju djelatnost razvija; kao što i svjetlost, u sebi jedna, prolazeć kroz prizmu dijeli se na više boja, koje se kako od bijele svjetlosti, tako i megju sobom stvarno razlikuju; ili još bolje kao što se svaka općenita ideja, u sebi jedna i jednostavna, tvrdi o mnogim stvarima, koje se kako od nje same, tako i megju sobom stvarno razlikuju.

114. Duša ni je sama subjekat svih moći; jer neke moći naše duše djeluju bez tijelovnih sjetila, kano um i volja, druge pako nužno iziskuju tijelovna sjetila, kano što su to moći senzitivne. Um i volja bez sumnje su u samoj duši kano u svojem subjektu; ali senzitivne moći nijesu u samoj duši, nego su zajedno u duši i tijelu. Prema tomu djelovanja, što se obavljaju preko tijelovnih sjetila, niti spadaju na samu dušu, niti na samo tijelo, nego obadvoje zajedno djeluju. Odatle slijedi, da kako u duši, tako i u tijelu mora biti nekakova kakvoća, kojom se takova djelovanja proizvode. Te pako kakvoće zovu se moći. Subjekat dakle moći, što djeluju preko tijelovnih sjetila, ni je niti sama duša, niti samo tijelo, nego obadvoje zajedno.

215. Bistvo duše jest princip i vrelo svih moći. Da one moći, koje su u samoj duši, iz njezina bistva proizviru, po sebi je jasno. Isto to treba

reći i glede moći, kojima je subjekat duša zajedno s tijelom. Tijelo bo čovječje jest subjekat moći, kojima duša djeluje preko tijelovnih sjetila, ne u koliko je tijelo, nego u koliko je ono spojeno s dušom kano sa svojom formom, to jest ono je subjekat nekih moći ne samo po sebi, nego po bistvu duše. Ako je pak tijelo subjekat nekih moći po bistvu duše, slijedi, da i one moći, što spadaju na dušu i tijelo zajedno, iz bistva duše kano iz vrela proizviru. Bistvo duše dakle jest princip svih moći. Što pako sve te moći iz duše proizviru, biva to po samoj naravi, tako da odma slijede moći, čim nastane bistvo duše, kano što slijedi svjetlost, čim se sunce pokaže.

Prema tome ima se duša spram moći smatrati ponajprije kano njihov uzrok ciljni (causa finalis), jer su sve moći poradi duše, da ona preko njih može djelovati. Osim toga duša je nekim načinom i uzrok tvorni moći, ne kano da ih ona proizvodi, nego što moći već po samoj naravi iz nje kano iz svojega subjekta proishode kano vlastitosti njezine. Napokon duša je kano tvarni (materijalni) uzrok moći, jer ih ona u se prima i podržava.

116. Duševne moći poznavaju se po svojim djelovanjima, a djelovanja po svojim (formalnim) predmetima. Kano što se stabla raspoznavaju po plodovima, ter uopće uzroke poznajemo po učincima; tako valja moći razlikovati po činima, koje one proizvode, a čine po njihovim (formalnim) predmetima. Kako razlikujemo mi sluh od vida? Tako, što vidom gledamo, a sluhom čujemo. A kako čine gledanja i slušanja megjusobno razlikujemo? Tako, da gledajuć shvaćamo boje, a slušajuć pojimamo glase.

Treba ipak pamtiti, da se moći megju sobom vršću razlikuju po predmetima, ne u koliko se ti predmeti uzimaju u obzir materijalno, to jest u koliko su kakove stvari, nego u koliko se formalno uzimaju u pretres, to jest prema onomu, prema čemu ih one shvaćaju. Isto tako razlikuju se megju sobom moći ne po kakvim god djelovanjima, nego samo po onima, koja se megju sobom vršću razlikuju, to jest po onim djelovanjima, koja se ne dadu na isti princip svesti.

Tako se razum i volja razlikuju kao dvije vršću različite moći, jer je predmet razumu istina, a volji dobrota. Premda su bijelo i crno u oprjeci, ipak spadaju na istu moć vida, jer se u tom slažu, da su stvari vidljive. Glas je jedini predmet sluhu, premda ima puno predmeta različitih, koji uzrokuju gjas; ali ti inače različiti predmeti u tom se svi slažu, da glas uzrokuju, a samo u toliko i spadaju na sluh; vrst dakle i bistvo tih predmeta, u koliko spadaju na sluh, jest jedno te isto.

117. Duša koje sama koje s tijelom zajedno ima pet moći. Moći se razlikuju po predmetu, i po načinu djelovanja. Po predmetu ima dvije moći: jedna djelovanje svoje proteže jedino na svoje tijelo, a to je moć vegetativna; a druga proteže svoje djelovanje i na druge stvari, a to je moć senzitivna, koja i tugja tijela shvaća. A ta tugja tijela mogu se shvatiti ili samo u koliko su sjetilna, pa spadaju na istu moć senzitivnu, ili u koliko su bića posmatrana uopće. Posmatrati biće uopće spada na um, a to je treća moć.

Po načinu pak djelovanja ima tri moći: um, koji predmete shvaća; volja, koja za njima teži i njih želi

i voli; pokretna moć, koja za njima ide i k njima se giblje.

Prema tomu ima pet moći: vegetativna, koja se bavi samo svojim tijelom; senzitivna, koja shvaća i tugja tijela; razum, koji shvaća biće uopće; volja ili moć požudna (apetitus rationalis), koja za vanjskom stvarju čezne kano za svrhom; moć pokretna ili izvršna (locomotiva sive executiva), koja se giblje k vanjskoj stvari kano kraju djelovanja i gibanja.

118. Ima filozofa, megju njima i Kant, a za njim mnogi drugi u novije vrijeme, koji tvrde, da osim uma (predodžbene moći Vorstellungsvermögen) i volje (požudne moći, Begehrungsvermögen), ima još jedna moć, moć ćutna ili ćut, na koju spada razna raspoloženja duše, razna čuvstva, poradi čega se ona i zove moć čuvstva ili čuvstvenost ili moć čuvstvena (Gefühlsvermögen).

Da ti filozofi obrane tu ćut ili ćutnu ili čustvenu moć, navode ove razloge:

1. Čin i trpnja (actio et passio) ne mogu pripadati istoj moći. No predodžbe i požude su čini, što sama duša tvori; trpno pako duševno stanje (afekcije) jest raspoloženje, što u nama ali bez nas biva, spram čega se dakle duša ima posve trpno.

2. Trpno duševno stanje (afekcije) razlikuje se kako od predodžbe, tako i od požude: od predodžbe, jer je predožba stvar objektivna i uzrok afekcije, afekcija pako je stvar subjektivna i učinak predodžbe, koji može u duši potrajati i onda, kada predodžbe i nestane. Razlikuju se afekcije i od požude, jer požudna moć čezne za dobrom, a odurava zlo, afekcija se pako po-

javlja često bez ikakove požude ili odurnosti. I nevaljani se ljudi dive krjeposti, a ipak ne žele, ići njezinim tragom.

119. Navedeni dokazi ne vrijede ništa. Ponajprije nije istina, da se duša spram afekcija ima trpno; jer je afekcija životno djelovanje čovječje; svako pak životno djelovanje ostaje u duši, a po tom od duše kano od svoga principa proishodi. Pa zbilja kako bi se moglo kazati: duša se žalosti ili raduje, ako žalost i radost nijesu čini duše? Duša je dakle uzrok, koji te afekcije tvori, premda ju vanjski predmet potiče na to, da ih tvori. Koji to niječe, mora ujedno nijekati, da te afekcije u duši ostaju, a to se ne može nikako nijekati.

Osim toga valja imati na pameti, da požudna moć ima dvostruk čin: prvim ona čezne za onim, čega nema, a drugim ljubi ono što ima i naslagjuje se i uživa u njem. Pa zaista ona sila, koja predmet kakav priteže, drži ga takogjer i obuzima. Tko će pametan kazati, da su u magnetu dvije sile: jedna, kojom k sebi željezo priteže, a druga, kojom ga pridrži, pošto ga je k sebi pritegla. Isto tako požudna moć, koja želi i čezne za dobrom što još ne posjeduje i bježi oda zla što joj prijeti, ujedno se raduje dobru što posjeduje ter se žalosti zbog zla već prisutna. Prema tomu ništa ne vrijedi primjer nevaljana čovjeka, koji se krjeposti divi, a ne će da se povede njezinim tragom; jer svaki čovjek i prost i nevaljan ima neku naravnu sklonost k mnogim krjepostima ter se naslagjuje čuvši ili vigjevši kakav krasni čin ili dogagjaj, pa mu se čudi i divi, premda zbog suprotnih teškoća ne će da krjepost prihvati i po njoj živi.

Prema tomu može se riječ ćut ili ćutna ili čuvstvena moć (Gefühlsvermögen) razumjeti ili tako, da znači trpne afekcije (trpno duševno stanje) ili tako, da znači neposredno shvaćanje nutarnjih afekcija. Posmatra li se čuvstvena moć prvim načinom, onda se svagja na požudnu moć, koja ne samo teži, čezne i traži, nego koja ujedno miruje, naslagjuje se, žalosti se. Posmatra li se pako drugim načinom, onda se svagja na predodžbenu moć, jer shvaćanje ostaje shvaćanje, bud da se shvati nutarnjl predmet, bud da se shvati predmet vanjski.

Kad i kad se čustvenom moćju naznačuje ono prelijevanje viših sila u niže. Poradi sveze naime duševnih i tijelovnih sila u jednom istom bistvu biva, da se gibanje žestoko volje, kojim ide i čezne za svojim vlastitim i pravim predmetom, reć bi prelije u osjetnu (senzitivnu) požudnu moć (Gemüt).

120. Moći jedne su tvorne (potentiae activae), a druge trpne (potentiae passivae). Tvorne moći čine, da se njihov predmet ostvari; trpne pako su one, na koje predmeti djeluju ter ih na djelovanje opredjeluju. Sve dakle moći, bile tvorne ili trpne, iziskuju da nešto djeluju. Predmet se dakle odnosi na djelovanje tvorne moći kano svrha, na djelovanje pako trpne moći kano princip.

121. U svim duševnim moćima nalazi se nagon. Jest pako nagon ona naravna sklonost, koja potiče moć, da djeluje. Da pako sve moći imaju taj nagon, evo nam dokaza. Svaku naravnu stvar već po naravi nešto goni, da nekom lakoćom ide za tim, da postigne svrhu, koja joj je opredijeljena od Boga. Nu

moći su stvari naravne, a njihova svrha jest, da djeluju ono, za što su opredijeljene. U duševnim moćima dakle ima neka sklonost naravna, koja ih reć bi goni, potiče na to, da prema svojoj naravi djeluju. Tu pako sklonost zovemo nagon. Jest dakle izvan svake sumnje, da sve duševne moći imaju svoj nagon. Odatle slijedi:

1. Na nagon spada, sklanjati moć na njezin predmet formalni, a ne na pojedini njezin čin. Tako n. pr. nagon sklanja vid na to, da gleda, al ne na to, da vidi ovo ili ono. — 2. Što je veći nagon moći, to je savršenije djelovanje, koje se proizvodi. — 3. Budući da je ista sila, koju duša u raznim moćima raznim načinom napreza, slijedi, da su djelovanja drugih moći to slabija, što koja moć većim nagonom djeluje.

Glava II.

O moći vegetativnoj.

122. Dokazasmo, da čovjek ima pet moći. Prva od tih moći, i najniža, jest moć vegetativna. Pita se ponajprije, što je ta moć vegetativna, a onda, što joj je subjekat i u čem se sastoji njezina savršenost.

Članak 1.

Što je moć vegetativna.

123. Najniža moć u čovjeku jest vegetativna, koja ne djeluje na ništa drugo, van na tijelo, te ni je ništa drugo, nego: onaj princip, kojim se tijelo, što ima život od duše, hrani, raste i plodi. Vegetativnoj moći naime predmet jest samo tijelo, što ima život od duše. Samu tijelu potrebno je trostruko djelovanje duše: pr-

vim njezinim djelovanjem dobiva tijelo eksistenciju, opstanak, i na to se odnosi moć rasplodna (potentia generativa). — Drugim djelovanjem duše živo tijelo prima potrebnu količinu, i na to se odnosi moć veličajuća (većajuća, potentia augmentativa). — Trećim djelovanjem duše uzdržava se živo tijelo kako u eksistenciji, tako i u potrebnoj količini, i na to se odnosi moć hranitbena (potentia nutritiva).

124. Moć hranitbena je ona sila, kojom živuće biće hranu pretvara u svoju supstanciju. Sa hranitbenom moćju usko je skopčana moć većajuća, jer ne može rasti, što se ne hrani. Jest pako većajuća moć ona sila, kojom živuće biće prima od hrane veću količinu. Iz moći hranitbene i većajuće slijedi moć rasplodna; jer time, što se živuće biće hrani i što raste, usposobljuje se, da može sebi slično biće proizvesti. Jest pako u živućim bićima moć rasplodna ona sila, kojom živuće biće proizvodi drugo živuće biće iste naravi, koje je s njime nekim načinom spojeno.

Troje se dakle hoće za rasplogjenje: prvo da je ono, što se rodi, od supstancije, koja ragja; drugo da je porod slične naravi sa roditeljima; to slijedi iz prvoga, jer ako je ono, što se rodi, od roditeljeve supstancije, onda je od potrebe, da se porod s roditeljem podudara po naravi; napokon treće, da je živuće biće, koje ragja, nekim načinom spojeno sa živućim bićem, koje se ragja; time se razlikuje od neživućih bića, od kojih jedno proizvodi drugo tako, da jedno djeluje na drugo; u živućim pako bićima rasplodni princip je čest supstancije ragjajuće i ta se čest prenosi od roditeljâ na porod i s njim se spaja, pače biva isti porod.

Članak II.

Što je subjekat moći vegetativne i u čem se sastoji njezina savršenost.

125. Općenit pojam života u tom se se sastoji, da djelovanje, bilo ono koje mu drago, proizlazi iz principa, koji je u djelujućem. Život dakle vegatativni ni je ništa drugo, nego: princip, kojim se supstancija hrani, kojim raste i kojim se plodi. To troje tri su životna djelovanja, što iz same supstancije proizviru.

Tko bi htio život vegetativni jednim samo djelovanjem označiti, taj bi morao tvrditi, da se on sastoj od rasploda; jer s jedne strane najveća je savršenost bića, što može proizvesti drugo biće sebi slično, a s druge strane živuće biće ne može drugo sebi slično biće proizvesti, ako se ne hrani i ako ne raste, i tako rasplogjivanje uključuje u sebi nekim načinom druga dva djelovanja.

Da je pako moć rasplodna najsavršenija izmegju vegetativnih sila, posve je jasno. To se vidi prvo iz samoga principa, jer i nesavršeno živuće biće hrani se i raste, dočim ragjanje biva jedino od živućega bića savršenoga; drugo vidi se to iz samoga učinka, jer se ragjanjem proizvodi nova supstancija, a to hranjenjem i raščenjem ne biva; treće vidi se to iz same svrhe, jer se hranjenje i raščenje odnose na uzdržavanje pojedinčeta, što je samo posebno dobro, dočim se ragjanje odnosi na uzdržavanje vrsti, što je dobro općenito. Ragjanjem se naime postizava neko neprekidno trajanje, jer je vrst nešto trajno, a pojedinče je prolazno.

126. Subjekat moći vegetativne ni je ni sama duša, ni samo tijelo, nego cjelina sastavljena (od duše i tijela). Neki su naime filozofi mislili, da duša čovječja životne funkcije obavlja razumom i voljom, a po tom da je njihov subjekat jedino duša. No to se protivi ponajprije iskustvu, koje svjedoči, da se te funkcije po samoj naravi obavljaju i da ne potpadaju pod razum i volju, bar neposredno ne; a protivi se to takogjer i samoj naravi tih životnih funkcija; jer ako bi duša razumom i voljom obavljala djelovanja vegetativna, onda bi razum i volja bili njihov bližnji princip. No svaki čin je dijelnik naravi svojega bližnjega principa. A budući da su razum i volja nešto duhovno, onda bi takogjer djelovanja vegetativna bila duhovna, što očito ni je istina.

127. Princip, odakle vegetativna životna djelovanja proizlaze, jest duša, a u čovjeka jest duša razumna. No odatle ne slijedi, da su sama ta životna djelovanja u čovjeku razumna, nego su samo naravna, to jest slična djelovanjima bića nerazumnih. Premda je naime duša, koja je forma čovječjega tijela, razumna, ne daje ona ipak sebe tijelu, u koliko je razumna, nego mu daje (τὸ) esse vegetativne naravi, što u sebi sadržaje. Ona dakle djelovanja moraju biti takova, kakova su djelovanja onih bića, koja imaju narav vegetativnu, a po tom su slična djelovanjima bića nerazložnih.

Glava III.

O moći osjetnoj.

128. Osjetna moć je ono, čim duša združena s tijelom, shvaća tvarne stvari, u koliko su tvarne. Osjet

pako može biti vanjski ili nutarnji. Vanjski osjeti zovu se za to vanjski, jer se bave vanjskim stvarima; nutarnji pako osjet obazire se na sjetilne stvari, u koliko su one preko vanjskih osjeta već u duši. No budući da vanjski i nutarnji osjeti nijesu u samoj duši, nego su u duši ujedno i u tijelu, od potrebe su im za razna djelovanja i razno ustrojene česti tijela. Te posebne česti tijela, razno ustrojene prema raznim djelovanjima, zovu se sjetila (osjetila, ćutila). Samo je po sebi jasno, da su sjetila za nutarnje osjete u nutarnjim čestima tijela, a sjetila vanjskih osjeta da su na površju različitih česti našega tijela. Mi ćemo prije govoriti o vanjskim osjetima, a onda o nutarnjim, jer prije djeluju vanjski, nego li nutarnji.

Ima pak više i nutarnjih osjeta. Ponajprije se iziskuje nutarnji općeniti ili zajednički osjet (sensus communis), koji čine vanjskih osjeta ćuti i megju sobom ih razlikuje. No osim toga treba si predstaviti ili predočiti predmete odsutne; u tu svrhu služi fantazija. A valja slike tijela odsutnih sačuvati i u pamet si dozivati; to je posao sjetilne pameti i uspomene moći. Napokon treba shvatiti ne samo što se osjetu mili ili ne mili, nego i ono, što je korisno ili škodljivo, a to spada na tako zvanu razmnivu. O svim tim osjetima valja koju reći.

Članak 1.

O vanjskim osjetima.

129. Osjet vanjski je moć, kojom životinja izvan sebe ono shvaća, što na njezino tijelo izvana utjeca. Čin te moći zove se osjećaj

(sensatio), sjetilna spoznaja (cognitio sensitiva), zor sjetilni (intuitio sensitiva). One pako česti tijela, kojima životinja utjecaje prima, što na nju vanjska tijela čine, zovu se sjetila (organa sensus).

Vanjskih osjeta ima pet: vid, sluh, vonj, tek i opip. Sjetila pako, koja im kod djelovanja poput strojeva rabe, jesu za vid oko, za sluh uho, za vonj nos, za tek jezik, za opip koža, koja pokriva cijelo tijelo, naročito prste na nogama i rukama.

130. Od vanjskih osjeta najodličniji je i najsavršeniji vid, kojemu je predmet svjetlo sa bojama. Pomoću svjetla i boja shvaća vid što je protegnuto u prostoru, lik, položaj, gibanje, mirovanje stvari. Sjetilo vida, oko, nalazi se na uzvišenom mjestu našega tijela, tako te se njime i udaljene stvari promatraju.

Vidu je savršenošću najbliži sluh, kojemu godi red, skladnost, umjetnost. Sluh u tom nadmašuje ostale osjete, što osobito pobugjuje čuvstva, shvaća govor, koji je reć bi sveza društva: njegovom pomoću biva moguće, da poduke i predavanja slušamo ter do znanosti dolazimo. Pak kao što je mudro učinjeno, da su oči na čelu, da mogu daleko gledati, isto je tako mudro, što je sjetilo sluha tako smješteno s jedne i s druge strane glave, da glasovi lako do ušiju dopiru. Za razumni život nužniji je sluh, nego li vid; jer se čovjek više može naučiti slušajuć poduku, nego li sam istražujuć i služeć se vidom.

Slijede osjeti njuh i tek. Tek, koji ima paziti na to, što će se u želudac staviti, ima svoje sjelilo, jezik, upravo na početku hranionice (vestibulum, canalis alimentaris), da se tu jelo ili hraua raspozna i za probavu

priredi. Slinom se naime hrana kemički rastvara, stranom da se oćuti, kakova je, a stranom da se okuša, da li je prema želucu i cijelomu tijelu; jer želudac smije samo onu hranu upotrebiti, koja je prema jeziku. Za to se tek i zove kemički osjet.

Sjetilo njuha, koje služi teku u pomoć, malo više je postavljeno; pa da pazi na disanje, postavljen je na dolnjoj strani dihala, kojim zrak prolazi, što se srče; postavljen je pako u svrhu, da raspozna, da li je taj zrak zdrav ili pokvaren. Kada se zrak srče, koji je miomirisnom tvarju napunjen, djeluje on na vonjni živac, te se oćuti miris. Budući da je taj vonjni živac prvi i prednji živac od moždana, to je jasno, odakle dolazi, da jako mirisne stvari uzrokuju nesvijest, dočim umjereno i ugodno mirisne stvari fantaziju razblažuju. U nekim životinjama je njuh najviše razvijen, tako, ter im više služi za raspoznavanje predmetâ od istoga vida.

Opip je najnesavršeniji osjet, jer mu je ne samo od potrebe, da se u dodir stavi neposredno sa svojim predmetom, nego uvodi često u tijelo same kakvoće koje su u predmetu. No budući da je on nuždan u svrhu, da se stvari korisne razluče od škodljivih, za to je i rasprostranjen po cijelom tijelu, te se nalazi osobito na rukama, koje čovjeku služe kano izvanredno sredstvo, da i raspoznaju stvar i umjetno ju izrade, poradi čega u njima i jest najveća opipna moć. Prema tomu su vid i opip u tom vredniji od svih drugih osjeta, što najbolje svjedoče, da tijela opstoje. Za to i jest opip u pravom smislu osjet za raspoznavanje oblika na tijelima. U tu svrhu može opip razne oblike i sam tvoriti. Općenit oblik tvari je kruglja; prsti su pako

tako ustrojeni, da s rukom potpunoma tvore polukrug, a obje ruke tvore cijeli okrug, pa za to one i mogu obuhvatiti kruglju. Ali tijela su ne samo okrugla, nego i uglasta. Prelaz od okruglih stvari na uglaste jest u produženom okrugu ili u tako zvanoj elipsi, a elipsa upravo i jest oblik ruke, koja nejednakošću svojih prsta predstavlja kano šljeme elipse, palcem pako preko jagodica od prsta predstavlja polumjer. Tako obje ruke tvore potpunu elipsu, te mogu svojim gibanjem sve moguće geometričke figure opisati, sve moguće forme tijelâ, obuhvatiti, a po tom duša može preko njih i te sve odgovarajuće utjecaje i ćućenja obuhvatiti.

Opip se može u jednu ruku nazvati kano temelj ostalim osjetima; jer u sjetilu (organu) svakoga osjeta nalazi se ne samo što je vlastito onomu osjetu, čije je vlastito sjetilo, nego se nalazi i ono, što je vlastito opipu.

I tako opip, koji poradi svoje materijalnosti, kojom obuhvata svoj predmet, zadnje mjesto zauzima, ima neko prvenstvo s rszloga, što je veoma nuždan; jer se ostali osjeti mogu izgubiti to laglje, što su savršeniji, dočim se opip, koji se po cijelom tijelu rasprostire, ne može posve nikada izgubiti, dok životinja živi.

Od svih tih osjeta najprije se u djetetu razvije opip, a onda tek, koji mu je odma iza rogjenje nuždan. Po tom se razvija vonj, a onda vid. Najkasnije se razvije sluh, koji čovjeku ni je prlje od potrebe, dok ne može govoriti i nečemu se naučiti.

131. Predmet vanjskih osjeta jesu kakvoće tijelâ, to jest one vlastitosti i sile tijelâ, što djeluju na pojedine osjete. Svaki osjet ima svoj vlastiti predmet,

koji ne spada na nijedan drugi osjet; no ima i takovih predmeta, koji spadaju na više osjeta skupa uzetih, a takovi se predmeti zovu općeniti.

Vidu je predmet svjetlost sa svim svojim različitim bojama; predmet sluhu jest glas, teku slast, njuhu ili vonju miris, opipu otpor tijelâ, vrućina, zima, i mnoge druge kakvoće, koje se mogu nazvati kakvoće opipne.

Općeniti predmeti jesu: oblik, veličina, daljina, gibanje, mirovanje.

Sve ostalo, što tijelu pripada, zove se glede osjeta predmet prigodni (sensibilia per accidens), kao što je to glede vida sličnost kojega čovjeka, ne u koliko je čovjek, nego u koliko na taj predmet pod tom bojom prigodno spada, da je čovjek.

Sada se može laglje shvatiti, za što ima upravo pet vanjskih osjeta. Moći, koje spadaju na vanjsku osjetnost, mora biti toliko, koliko ima vršću različitih djelovanja, koja od njih proizlaze; a djelovanja opet ima toliko vršću različitih, koliko ima vršću različitih predmeta, na koje se ona odnose. Ti pako različiti predmeti, koji proizvode različnost djelovanja nijesu drugi, nego predmeti vlastiti, jer samo ti opredjeljuju osjete na djelovanje. Toliko dakle ima osjetnih vanjskih moći, koliko ima vlastitih predmeta. Nu vlastitih predmeta ima samo pet, i jesu: svjetlost (sa bojama), glas, slast, miris, opipne kakvoće; jer vanjske stvari, kako nas tomu iskustvo uči, na pet samo načina vršću različitih na naš duh djeluju, naime gledanjem, slušanjem, okusom, mirisanjem i pipanjem. Ima dakle pet vanjskih osjeta, i jesu: vid, sluh, tek, vonj i opip.

Članak 2.

O spoznaji sjetilnoj.

132. Osjećaja (sensatio) ili sjetilne spoznaje (cognitio sensitiva) ne možemo imati bez vlastitoga tijelovnoga sjetila; jer prvo sjetilni su predmeti tijela; no tijela ne mogu na dušu djelovati van preko tijela, koje je sa samom dušom spojeno; za sjetilnu spoznaju dakle iziskuje se tijelovno sjetilo. — Drugo, sjetila su razno ustrojena, ter služe duši, da si raznih sjetilnih spoznaja pribavimo. Odatle slijedi, da svaka vrst sjetilnih spoznaja iziskuje vlastito tijelo.

Sjetilna spoznaja biva po slikama, koje predstavljaju sjetilne stvari. Spoznaja bo je takav čin, koji ostaje u spoznavajućem subjektu, jer ne usavršava objekat, koji se shvaća, nego subjekat, koji spoznaje. Odatle slijedi, da nema spoznaje, ako se spoznani predmet nekim načinom ne spoji sa spoznavajućom moći. Sjetilni pako predmet ne može se spojiti sa osjetom drugačije, van po svojoj slici. Nastaje dakle sjetilna spoznaja po slikama sjetilnih stvari.

Pa zbilja sjetilni predmet, da se sa spoznajnom moći spoji ter time proizvede, da ga ova shvati, treba da ugje u samu tu moć, ili u samu dušu. No nije moguće, da predmet to učini po svojoj stvarnosti; od potrebe je dakle, da se to zbude po njegovoj slici, koja predstavlja sam predmet.

Slike sjetilne pak proizvode se od samih predmeta, ne tako, kano da se od samih tijela što god supstancijalno ili akcidentalno odvoji, nego djelovanjem sjetilnih predmeta na dušu. Da je tomu tako, vidi se iz slijedećih razloga:

1. Slike sjetilne tvore se od samih predmeta, jer nam iskustvo svjedoči, da je predmet što motrimo, na pr. sunce, ujedno i uzrok sjetilnoj spoznaji. Ako dakle sjetilne spoznaje drugačije nema, nego po sjetilnoj slici sjetilnoga predmeta, to se taj sjetilni predmet spram sjetilne slike ima kano uzrok.

2. Duša je bestvarna. Duša bestvarna pak ne može biti taknuta tvarnim slikama ter preko njih misliti. Odatle slijedi, da se ništa od samoga predmeta ne može odijeliti pa u dušu unići, bilo sad to nešto supstancijalno ili akcidentalno.

3. Ako pako slika sjetilna nije ništa ni substancijalno ni akcidentalno, što bi se od predmeta odijelilo ter u dušu unišlo, slijedi, da ju sam predmet svojim djelovanjem u duši tvori. Pa zbilja osjet sa svoje strane ne iziskuje, da ovaj predmet ili onaj shvati. Odatle slijedi, da mu je od potrebe nutarnji kakav princip, te ga opredijeli, da upravo ovaj predmet shvati, a ne onaj. Taj nutarnji princip ne može biti sam vanjski predmet, koji je pred osjetom. Nije dakle dosta, jedina nazočnost predmeta, da ga već time shvati, nego je od potrebe, da predmet opredijeli osjet na djelovanje. No vanjski predmet ne može opredijeliti osjeta na djelovanje, ako on sâm na nj ništa ne djeluje. Predmet dakle mora na sam osjet djelovati, to jest mora u njem proizvesti sjetilnu sliku.

133. Da u istinu dogjemo do spoznaje sjetilne osim djelovanja, kojim vanjski predmet svoju sliku u osjetu tvori, iziskuje se: 1. da osjet, kada od predmeta primi sliku, na nj natrag djeluje; a 2. da silu svoju obrati na stvar, koju slika sjetilna predstavlja.

Iziskuje se prvo, jer primiti u se sliku jest životno djelovanje samoga osjeta, a životno djelovati mogu samo ona bića, koja sama sebe opredjeluju na djelovanje; no ništa ne može samo sebe opredijeliti, ako ništa ne djeluje. Osjet dakle, primajuć u se sliku, mora s predmetom sudjelovati. To pako sudjelovanje zove se osjećaj ili osjećanje (sensatio).

Iziskuje se drugo, jer predmet, koii se od osjeta shvaća, nije sama sjetilna slika, nego sama stvar, kojoj je slična slika; to jest sjetilna slika je princip, kojim se osjet opredjeluje, da shvati stvar predstavljenu samom slikom. Nije dakle dosta, da osjet primi sliku predmetom u sjetilu utisnutu, nego je od potrebe, da preko primljene slike obrati svoju moć na samu stvar, koju slika predstavlja. To se djelovanje zove sjetilna spoznaja ili sjetilno shvaćanje.

134. Valja pamtiti, da djelovanje vanjske stvari na sjetilo mora biti u nužnom savezu sa osjećanjem, da skupa sačinjavaju jedno te isto djelovanje, koje proizvire od predmeta, a prestaje u osjetu. U isto tako nužnom savezu je osjećanje sa sjetilnom spoznajom; jer osjetiti ili primiti u se sliku ima se kano uzrok, koji opredjeljuje osjet, da samu stvar shvati; shvatiti dakle samu srvar ima se kano učinak osjećanja. A buduć da je uzrok nužno u savezu sa učinkom, za to velimo, da je osjećanje u nužnom savezu sa sjetilnom spoznajom.

Odatle slijedi:

1. Sjetilna spoznaja tvori se ujedno od osjećajuće duše i od sjetilnoga predmeta. Gledanje dakle ne proizvire jedino od slike vanjskoga tijela, nego ujedno od

osjeta onoga bića, koje gleda; pače gledanju je glavni uzrok moć onga, koji gleda.

2. Sjetilna spoznaja sama po sebi svoj predmet očituje, to jest ona je objektivna; jer duša, kad osjeća, ima se kano ono, što trpi, pa se odnosi na predmet kano na ono, što djeluje. Osjećanje bo je djelovanje trpno, kojim duša prima djelovanje vanjske stvari, proizvedeno u sjetilu. Sve pako, što trpi, nužno se odnosi na ono, što djeluje, i za to se osjećanje nužno odnosi i na predmet, pa je stoga svako osjećanje objektivno. Ako je pako svako osjećanje objektivno, objektivna treba da bude i svaka sjetilna spoznaja; jer se sjetilna spoznaja upravo u tom sastoji, da osjet svoju moć upravi na sam predmet osjećanja.

135. Što se pak tiče same naravi sjetilne slike, valja znati:

1. Sjetilna slika drugče je u samoj stvari, a drugče u duši; u stvari je po svojoj stvarnosti, a u duši je po predstavljenoj stvarnosti.

2. Sjetilne slike su bestvarne; jer slike, kojima duša nešto osjeća, tvore se u samoj duši, to jest duša prima te slike, da se preko njih spoji sa sjetilnim predmetima. A što god se tvori u duši, treba da bude iste naravi sa samom dušom. Budući da je dakle duša bestvarna, treba da su bestvarne i sjetilne slike.

3. Premda duša preko sjetilnih slika shvaća sjetilne stvari, shvaća ih ipak neposredno iii kakove su u sebi. Stvar bo se shvaća u sebi samoj ili neposredno, kada se shvaća po slici što joj pripada, kano kada oko vidi čovjeka po slici čovječijoj. Shvaća se pako u drugom ili posredno, kada se shvaća po slici tugjoj, kano kada se čovjek vidi u ogledalu po slici ogledala.

Sjetilne slike su vlastite slike stvari, jer se u duši tvore od samih stvari. Premda dakle sjetilne stvari spoznajemo po njihovim sjetilnim slikama, shvaćamo ih ipak u njim samima. Time se još bolje potvrgjuje, da je svako osjećanje objektivno; jer se upravo u tom objektivnost sjetilne spoznaje sastoji, što se sjetilni predmet u samom sebi neposredno shvaća.

136. Na osjete ne spada, da nam bistvo, narav, nutarnje sastavine predmeta pred oči stave; a i to ne, što su sjetilne kakvoće u sebi. Sve to spada na razum, premda se on pri tome služi i osjetima. Po osjetima dakle ne spoznajemo mi, a ni ne možemo spoznati, svega što tijelu pripada, nego spoznajemo jedino sjetilne kakvoće, i to ne naprosto, nego samo odnosno, u koliko naime na nas djeluju. A to je i dosta za onu svrhu, za koju su nam dani vanjski osjeti. Neposredna bo svrha, za što su čovjeku dani osjeti, jest: da nam pred oči stave pritomnost tijelâ i njihove vlastitosti, u koliko je poznavanje toga nužno za naše uzdržavanje i porabu u životu.

137. Moglo bi nam se prigovoriti, da izmegju sjetilne slike, koja je bestvarna, i sjetilne stvari, koja je tvarna, nema nikakova razmjerja. No taj prigovor ne valja, jer da nam jedno predstavi drugo, nije od potrebe, da se podudaraju po svojoj naravi, nego je dosta da se slažu po svojem predstavljanju. Kip n. pr. Herkulov posve dobro predstavlja Herkula, premda ima drugačiju narav, nego li ju je sam Herkul imao u istinu. Premda se dakle sjetilne slike, koje su bestvarne, ne slažu po svojoj naravi sa sjetilnim predmetima, slažu se one ipak po načinu, kako ih predstavljaju;

jer ništa ne priječi, da nešto u sebi bestvarno sadržava predstavno (repraesentative) ono isto, što se u tijelovnoj stvari nalazi stvarno (realiter). Možemo dakle po bestvarnim slikama shvatiti tvarne stvari.

Što se pako tiče onoga principa, da se slične stvari preko sličnih poznavaju, a po tom da se po bestvarnim slikama ne mogn shvatiti tvarni predmeti, valja imati na pameti, da ta sličnost ima da bude izmegju bestvarnih slika i samoga subjekta, koji spoznaje, a ne izmegju njih i objekta (predmeta), koji se spoznaje. Budući da je naime spoznaja u spoznavajućem subjektu, ne pako u spoznanom objektu, ono, čim se što spoznaje, treba da bude slično ne objektu, koji se spoznaje, nego subjektu, koji spoznaje. I za to jer je duša bestvarna, može ona jedino po bestvarnim slikama nešto spoznati.

Moglo bi se nadovezati i to, da tijelo ne može djelovati na duh, i duh ne može trpjeti od tijela, ter odatle izvesti, da sjetilni predmet ne može da utisne svoju sliku u osjetu i ovaj da je ne može primiti. Ali i ovaj prigovor ne valja. Mi bo dopuštamo, da niti tijela mogu upravno i neposredno djelovati na dušu, a niti duša može upravno i neposredno što god od tijela trpjeti. Nu sjetilni predmet ništa ne djeluje upravno i neposredno na dušu, nego djeluje na tijelovna sjetila; pa buduć da ta sjetila imaju život od duše, odatle dolazi, da duša po tijelu i s tijelom, kojemu ona život daje, nešto trpi od sjetilnoga predmeta.

Još bi se moglo prigovoriti: da je tijelo tvarno, a po tom da ne može proizvesti slike bestvarne. I to ne vrijedi ništa; na sjetilo, u koliko je tvarno, djeluje

tvarni predmet; a u koliko je to sjetilo živo moćju duševnom, prima ono djelovanje načinom, koji odgovara naravi duše, naime bestvarno.

Članak 3.

O nntarnjem osjetu.

138. Nutarnji ili općeniti ili zajednički osjet (sensus internus sive communis) jest ona moć, kojom duša spoznaje eksistenciju osjećanja, do kojih dolazimo pomoću vanjskih osjeta, i njihove razlike. Da imamo takovu moć, jest posve jasno. Mi bo osjećamo, da osjećamo ter raspoznajemo vlastite predmete vanjskih osjeta. Tako na pr. možemo mi predmet vida raspoznati od predmeta sluha; za to se pako hoće posebna moć, na koju obadva ta predmeta spadaju. Vid naime raspoznaje boju od boje, a sluh glas od glasa; no niti vid niti sluh ne može da raspozna boju od glasa, jer ni jedan ne poznaje obadvoje; nužno se dakle iziskuje općeniti osjet. Taj se osjet zove i nutarnji osjet, jer u sebi sabire vanjske osjete. Za to se vanjski osjeti mogu prispodobiti sa pet potočića, koji iz nutarnjega osjeta kano iz općenitoga vrela proizviru.

Nutarnji osjet je moć osjetna. Narav bo moći poznaje se po naravi njezina predmeta. No osjećanja i njihove razlike, što se nutarnjim osjetom shvaćaju, sastoje u raznim promjenama osjeta, ter su sjetilni čini (facta sensilia). Po sebi se razumije, da na nutarnji osjet ne spada, spoznati, što je osjećanje i ono, čim se razne vrsti osjećanja razlikuju; jer to spada na um; na nutarnji osjet pako spada samo shvatiti, da u duši osjećanja bivaju, ter da se od njih jedna od drugih

razlikuju. Budući da nutarnji osjet ne poznaje svojih djelovanja, nego samo djelovanja vanjskih osjeta i njihove razlike, samo je po sebi jasno, da njegovo djelovanje nije refleksno.

139. Što se tiče predmeta nutarnjega osjeta, njegove naravi i načina, kako djeluje, valja znati:

1. Nutarnji ili općeniti ili zajednički osjet baš zato, što čuti osjećanja vanjskih osjeta i njihove razlike, mora ujedno osjetiti i razne predmete osjećanja. Dvostruk je dakle predmet nutarnjega osjeta: vlastiti i upravni, naime osjećanja, do kojih dolazimo pomoću vanjskih osjeta; neupravni i drugotni naime predmeti vlastitih osjeta.

2. Budući da je nutarnji osjet moć osjetna, mora imati u tijelu i svoje sjetilo. To se sjetilo zove sjetilo općenito (sensorium commune). Jest pako to živčevlje animalno ili cerebrospinalno. Animalno živčevlje ima svoje središte u moždanima (cerebrum) i kičmenoj moždini (medulla spinalis). Iz moždana i kičmene moždine rasprostiru se živci na sve strane kano konci, te ulaze stranom u sjetila osjeta, pa se zovu živci sjetioci, a stranom u mišica, pa se zovu živci gibaoci. Živci sjetioci služe osjetnosti, a živci gibaoci hotimičnom gibanju. Kao što živci gibaoci sami po sebi ne bi mogli nikakva gibanja proizvesti, kada ne bi ulazili u mišice, isto tako ni živci sjetioci ne bi mogli služiti osjetnosti, kada ne bi ulazili u sjetila osjetâ.

Sjetila osjetâ dakle tako su nužna za osjetnost, kano što su nužne mišice za gibanje. Tako su moždani sa kičmenom moždinom središte sve osjetnosti i svega hotičnoga gibanja, pa se za to sjetilo to i zove općenito ili

zajedničko sjetilo. To živčevlje, s kojim su sjetila vanjskih osjeta spojena, čini, da općeniti osjet, komu je animalno živčevlje sjetilo, može osjećanja vanjskih osjeta primati i spoznati.

Da megju općenitim sjetilom i megju sjetilima vanjskih osjeta opstoji nuždan savez, slijedi već iz samoga iskustva, koje nam svjedoči, da djelovanje osjeta ili oslabi ili prestane, kada se u moždanima ili u živcima što poremeti. To isto slijedi iz ovoga razloga. Budući da se pojedini vanjski osjeti razlikuju ne rodom, već vršću, od potrebe je, da oni iz općenitoga ili nutarnjega osjeta kano iz općenite osjetne moći poput potočića iz općenita vrela izviru. Duša dakle osjetnu silu, koju ima sjedinjenu u općenitom sjetilu, kano izlijeva u sjetila vanjskih osjeta, ter se vanjski osjeti mogu smatrati kano instrumenti općenitoga osjeta s razloga, što duša osjetnu moć, koja općenitomu osjetu pripada, vanjskim osjetima saopćuje, da se razne vrsti sjetilnih predmeta shvate. No to ne bi moglo biti, da sjetila vanjskih osjeta nijesu u naravskom savezu sa općenitim sjetilom. Treba dakle, da je sjetilo općenitoga osjeta u naravskom savezu sa sjetilima vanjskih osjeta. Sada se još bolje vidi, za što se ta moć zove općeniti osjet, a njegovo sjetilo općenito sjetilo, jer je ovo kano središte vanjskih osjeta. Kano što je središte princip, odakle crte proizilaze i ujedno ono, gdje se crte stječu, tako je i općeniti osjet i princip ili vrelo, odakle se osjetna sila kano izlijeva u sjetila vanjskih osjeta, i ono, gdje se osjećanja vanjskih osjeta stječu. Prema tomu netom i rekosmo, da mi razne vrsti sjetilnih predmeta po vanjskim osjetima kano po raznim instrumentima općenitoga osjeta shvaćamo.

3. Sada možemo lako razumjeti, kako općeniti osjet spoznaje osjećanja vanjskih osjeta i njihove razlike. U koliko je on vrelo, odakle vanjski osjeti osjetnu silu kano crpaju, sudjeluje on s njima kod tvorenja raznih osjećanja; u koliko je pako on ono, kamo se donose osjećanja vanjskih osjeta, prima on ta osjećanja u se. No ako općeniti osjet sudjeluje kod tvorenja osjećanja, ter ih sva u se prima, to on i sam osjećanja svih vanjskih osjeta shvaća; a budući da su ta osjećanja različita, općeniti osjet upravo za to, što ih sva zajedno u se prima, spoznaje ujedno i njihove razlike. U koliko pak općeniti osjet sva razna osjećanja zajedno u se prima, i tako ih različita megjusobno spoznaje, u toliko se samo može o njem kazati, da razna osjećanja kano prispodoblja; jer u pravom smislu rasne stvari megjusobno prispodobljati, spajati ih skupa ili ih rastavljati, spada na um.

Članak 4.

O fantaziji i mašti.

140. Fantazija je moć, kojom duša može slike sjetilnih stvari, jednoć već shvaćenih, zadržati i sebi si ih predstaviti, kada i nijesu pritomne. Da duši nije od potrebe pritomnost stvari u svrhu, da si ju predstavi, slijedi već odatle, što duša po fantaziji spoznaje sjetilnu sliku stvari, a ne stvar samu, dočim za unutarnji osjet i osjete vanjske hoće se, da su stvari nazočne, jer se preko tih osjeta poznavaju same stvari. To nam ista riječ fantazija svjedoči, jer fantazija (φαντασία) dolazi od faino (φαίνω), što znači na svjetlo iznijeti ili bolje učiniti, da se nešto na svjetlo iznese

(apparere facere), jer se fantazijom i zbilja otsutni predmeti na svjetlo iznose.

Ono, što fantazijom tvorimo, kada si otsutne stvari sjetilne predstavljamo, zove se fantazam.

141. Fantazija je moć osjetna. Moć bo, koja se samo sjetilnim stvarima bavi, koja i u snu djeluje, koja se nalazi i u nerazumnim životinjama, moć je ne razumna (intelektivna), nego osjetna; jer su sjetilne stvari predmet osjeta; jer u snu um u pravom smislu ne djeluje; jer životinje uma nemaju. No sigurno je, da si mi sjetilne stvari predstavljamo ne samo kad bdijemo, nego i kad spavamo, i to predstavljamo si predmete ne samo vida, nego i drugih osjeta; kano kad si muzik, spazivši razne muzikalne strojeve, predstavlja razne melodije, ili kada se komu u snu čini, da šeće, jede, miriši i t. d. Napokon i životinje imaju fantaziju; jer kada one ne bi imale moći, kojom se predstavljaju sjetilne stvari i onda, kada nijesu prisutne, ne bi mogle tražiti, što je njihovu životu korisno, niti bi se mogle onoga čuvati, što im je škodljivo. Iz toga svega slijedi, da je fantazija moć osjetna.

Ako je fantazija moć osjetna, samo se po sebi razumije, da je i moć organična, kojoj je za djelovanje od potrebe organ, sjetilo tijelovno. To sjetilo su moždani. Za to kada se mozak povrijedi, djelovanja fantazije ili se poremete ili posve prestanu; a suprotno moždani oslabe, kada fantazija odviše radi.

142. Sjetilne stvari spadaju na fantaziju po svojoj količini. Mi si bo ne možemo ništa fantazijom predstaviti, što nije kakovom figurom zaogjenuto. Tomu nas uči isto iskustvo, te znamenovanje same riječi

fantazma. No figura spada na količinu tijela. Sjetilne stvari dakle odnose se po sebi i u prvom smislu po svojoj količini na fantaziju. Rekosmo, da se po sebi i u prvom smislu sjetilne stvari po svojoj količini odnose na fantaziju, jer se one dosljedno per accidens odnose na fantaziju i po svojoj kakvoći. Budući da se sjetilne kakvoće ne dadu odvojiti od količine, slijedi, da se fantazija upravo za to odnosi na količinu njihovu.

Odatle se odma izvodi, da je drugi predmet vanjskih osjeta, drugi nutarnjega osjeta, a opet drugi fantazije. Vanjski bo osjeti shvaćaju ponajprije i po sebi sjetilne kakvoće, količine pako ne shvaćaju kano vlastiti svoj sjetilni predmet, nego kano sjetilnu stvar svima općenitu. Fantazija pako ponajprije i po sebi shvaća količinu, a drugotno i per accidens shvaća i sjetilne kakvoće. Nadalje količina, u koliko je predmet vanjskih osjeta, jest količina objektivna, dočim predmet fantazije jest slika količine objektivne. Na nutarnji pako osjet spada kano vlastiti neposredni predmet ćutjeti, da ćutimo sjetilne predmete, ter shvaćati njihove razlike; premda on takogjer i količinu i kakvoću sjetilnih stvari ćuti, ćuti ih ipak pod onim obzirom, pod kojim ih osjećaju vanjski osjeti, pa za to se sve to drugačije odnosi na nutarnji osjet, a drugačije na fantaziju. No ako je tim moćima drugi i drugi predmet, slijedi, da su i one same megju sobom različite.

143. Ako fantazija i jest moć različita od vanjskih osjeta i od osjeta nutarnjega, ne može ona ipak bez njih djelovati. Fantazija se naime odnosi na predmet ne kakav je u sebi, nego u koliko u duši opstoji; jer fantazam je predstava sjetilnoga predmeta, koja je na-

činjena u duši; ali predmet ne opstoji u duši van u koliko je shvaćen od osjeta. U tom nas i svakdanje iskustvo utvrgjuje; jer je poznato, da si čovjek fantazijom ne može ništa predstaviti, što spada na pr. na vid ili sluh, ako je slijep ili gluh.

Garnierij istina uči, da si mi ipak mnogo koje šta predstavljamo, čega nijesmo osjetima shvatili, kao na pr. zlatno brdo; ali to ne stoji, jer ovakav fantazam stvari, koje prije nijesmo shvatili, premda je nov spram slike same cjeline, nije ipak nov spram česti, od kojih je sastavljen. Tako nam je sjetilna slika zlatnoga brda nova, no nijesu nove dvije slike brda i zlata, od kojih ona jedina slika zlatnoga brda nastaje.

144. Sada nastaje pitanje, da li se fantazija, na koju spada fantazme si predstavljati, razlikuje od one moći, koja fantazme na razan način spaja, ter od njih nove fantazme tvori. Neki filozofi to dvoje razlikuju te tvrde, da se moć, koja si fantazme stvari crpljenih osjetima predstavlja, zove mašta (imaginatio), ona pako moć, koja nove fantazme tvori, da se zove fantazija (facultas fingendi). Ova nam se razlika ne čini shodnom, jer se moći duševne ne razlikuju spram svih načina, kojima predmete shvaćamo, nego samo spram onih načina, kojima se isto gledište mijenja, pod kojim se predmet shvaća. No moć, koja budi da slike stvari od nutarnjega osjeta prima i čuva, budi da ih na razan način spaja ter od njih nove tvori, uzima u pretres sjetilne stvari s istoga gledišta, jer ih u koliko se u duši predstavljaju, gledom na količinu i figuru spoznaje. Dvostruki taj rad dakle spada na jednu istu moć, na fantaziju ili maštu.

145. Što se tiče samoga načina, kako fantazija djeluje, valja znati, da ona bez sjetila ne može djelovati; jer materiju svoga djelovanja prima od osjeta, i to prima ju ne od osjetâ vanjskih, nego od osjeta nutarnjega, jer je fantazija spojena ne sa vanjskim osjetima, nego sa osjetom nutarnjim. Budući da se pak sjetilne stvari spoznavaju po svojim slikama, te se fantazija preko nutarnjega osjeta odnosi na vanjske stvari, očevidno je, da nutarnji osjet nešto doprinosi k djelovanju fantazije, u koliko joj donosi slike stvari, crpljene po vanjskim osjetima. Način, kako to biva, lako se dade shvatiti. Sjetilo naime nutarnjega osjeta spaja se s jedne strane sa sjetilima vanjskih osjeta, s druge pako strane sa sjetilom fantazije, te je u sredini izmegju jednoga i drugoga. Budući da su dakle sjetila nutarnjega osjeta i fantazije u megjusobnoj uskoj svezi, može nutarnji osjet lako podati fantaziji slike sjetilnih stvari. Fantazija pako prima u se te slike, koje ju opredjeljuju, da tvori svoje slike ili predstave.

Slike, kojima si fantazija stvari predstavlja, puno su dakako savršenije od slika, kojima nutarnji osjet stvari ćuti. Osjeti naime spoznavaju stvari u sebi, a fantazija ih spoznaje u njihovim slikama. Odatle slijedi, da osjeti spoznavaju stvari po slikama primljenim od slika, koje su u osjetima. Po tom moraju biti slike, kojima si fantazija stvari prsdstavlja, puno savršenije od slika, kojima ih spoznaje nutarnji osjet, jer su one puno više udaljene od materije, nego ove.

146. Još nam valja dvoje protumačiti:

1. Odakle dolazi, da si mi fantazijom predstavljamo ne sliku predmeta, nego sam predmet;

2. kako fantazija od slike stvari, koje je od osjeta primila, tvori nove slike.

Što se tiče prvoga, treba znati, da samo sudom svoga uma možemo raspoznati, da li su stvari stvarne, koje si predstavljamo. Što god priječi um u tom sudu, uzrok je, za što nam se čini, da same stvari vidimo, premda gledamo samo njihove slike. Uzrok tomu može biti i duša i tijelo; može biti uzrok duša, kada god svu svoju silu na to uporavlja, da fantazijom stvori koji fantazam, jer u tom slučaju ona ne može drugim moćima, dakle ni umom ne, djelovati, ter ne može suditi ni raspoznati sliku od same stvari, koju predstavlja. Uzrok tomu može biti i tijelo, naime onda, kada god ono priječi djelovanje našega uma, i to bud s razloga, što osjeti miruju, kano u snu, bud zbog tijelovne kakove bolesti, kano kod bolesnika i lugjaka.

Što se pako druge točke tiče, evo kako se stvar ima. Fantazija čuva slike sjetilnih stvari; pa premda ne može početi djelovati, ako je osjet na djelovanje ne opredijeli, može ipak, kada je već jednom opredijeljena, sama po sebi dalje djelovati, kao što zbilja ona sama i djeluje u snu, pače kad i kad i u budnom stanju, onda naime, kada osjet prestane djelovati, kao na pr. kod muzika prestane svirati, te si melodije, koje smo čuli, predstavljamo.

Fantazija u sebi čuva slike stvari, te njezino djelovanje ne prestaje ni onda, kàda osjeti prestanu djelovati, i za to nema nikakove zapreke njezinu daljnjem djelovanju, te ona može od raznih slika tvoriti nove, kojima u naravi ništa takova ne odgovara.

147. Premda je fantazija moć osjetna, ipak je megju njome i umom tako uska sveza, da jedna drugu prati; jer kano što u nama ne nastaje fantazam ni jedne stvari, a da ne bi odma iza toga slijedilo djelovanje našega uma, isto tako ništa ni umom ne shvaćamo, a što ne bi sjetilnom kakovom formom fantazija zaodjenula; ako ništa drugo, a ona doziva u pamet ime, kojim običajemo onaj predmet označiti, Za to je fantazija kano ogledalo, gdje se gleda um i u kojem pojmovi našega uma primaju kano tijelovnu formu. To pako, da um ne može misliti, ako ga fantazija ne pomaže, dolazi od sveze izmegju duše i tijela. Za to se fantazija zove orugje lijepih umjetnosti, koje pojmove našega uma zaodijevaju lijepim formama, ter ih kano živim bojama rišu. Fantazija dakle puno k tomu doprinosi, da se stvore dobri umjetnici i pjesnici, premda se za to hoće i oštrina uma, i to ne obična, nego takova, kojom se idejali stvaraju ter načini izmišljaju, kako da se ti idejali ostvare.

Članak 5.

Vlastitosti mašte.

148. Mašta je kod raznih ljudi, pače kod raznih naroda različita; ona očituje više raznih vlastitosti, a ponajglavnije jesu: plodnost, izvornost, živahnost, pravilnost i podraživost.

P l o d n o s t je ona vlastitost, kojom mašta može razne slike tvoriti; za to se plodna mašta zove i bogata. Mašta bo je to plodnija i bogatija, što više slika tvori, i što više pojedinih predmeta na raznovrstan način zna spojiti i predstaviti.

Izvornost je ona vlastitost, kojom mašta u istinu nove od nikale neuzete slike tvori. Što su slike novije, to su izvornije. Izvornost je po naravi udijeljen dar, poradi čega se i veli: Poeta non fit, sed nascitur (pjesnik ne postaje, nego se rodi).

Živahnost je ona vlastitost, kojom mašta izrazito i živo tvori slike. Kod mnogih su te slike mlitave i tamne kano kakove sjene, dočim su kod drugih tako jasno i živo izražene, kano da čovjek same stvari motri.

Pravilnost je ona vlastitost, kojom mašta tvori slike u suglasju sa zakonima ljepote. Tih se zakona već po svojoj naravi drži fantazija. U fantaziji velikih umjetnika biva isto, što i u naravi. Kao što narav pravilne oblike bez samosvijesti proizvodi, isto tako proizvodi umjetnik reć bi bez samosvijesti, kano na pol u snu, najpravilnije i skroz umjetne slike; on bo ne reflektira na zakone i pravila umjetnosti, nego zanesen svojom idejom proizvodi posve sigurno slike, koje u sebi sadrže pravila umjetnosti, kao što se to vidi kod mnogih slikara, koji su prave umotvore izveli, a nijesu poznavali teoričkih pravila, pa su ipak pravi umjetnici iz njihovih djela pravila sastavili: na toliko su ih oni po naravi već pogodili. Pa za to kada je umjetnik zanesen, niti ne reflektira, kada radi, jer bi ga to samo moglo priječiti u njegovu radu.

Podražívost je ona vlastiost, kojom se mašta lako pobugjuje na djelovanje. Tko se odviše dugo mora naprezati, da kakove slike stvori, onaj nije za veća umjetnička djela.

Premda su sve te vlastitosti po naravi već dane, mogu se one ipak marljivošću i umjetnošću jako usavršiti. Najbolje u tu svrhu služi promatranje naravi i umjetnina. Što si tko više predstava iz naravi i umjetnosti steče, to je fantazija bogatija i shodnija, da nove i živahne slike tvori. Fantaziju si može tko i time naobraziti, da opći sa umjetnicima i s onima, koji umjetnost i umjetnine poznavaju.

149. Da je mašta od velike cijene, slijedi već iz svega, što smo do sada o njoj rekli. Ona bo pomaže um u djelovanju i blagotvorno djeluje na čuvstvo. Prava tvorna njezina moć, kojom raznovrsne slike stvara ter ih na raznovrstan način spaja, podaje svjetlost spoznajama i toplinu čuvstvima. Za to ona oplemenjuje duh, kako kazuje pjesnik: emollit mores nec sinit esse feros (ublažuje duh, i ne da, da duh podivlja). Ona je i za praktički život od velike vrijednote, upravo za to, što sve poljepšava, pa time naš život postaje ugodniji i plemenitiji.

No ima mašta i svoju zlu, pogibeljnu stranu. Kada je odviše živahna, podraživa, nepravilna te tvori i nećudoredne slike, onda može biti za duh pogubna. Živahna mašta igra se s duhom, mjesto da ju duh ravna; podraživa mašta dovodi do kojekakvih sanjarija i ludosti. Mašta može lako um zavesti u bludnju i laž, kano i u sanjarije i fantazam, naročito kada ju kakova žestoka čuvstva razgriju, odakle dolazi, da fantazija um nadkrili te množinom svojih slika i silom svoga draženja zapriječi djelovanje uma. Za to nepravilna mašta dovodi do ludosti, tako te um ne može subjektivnosti da razluči od objektivnosti. Najveća ipak pogibelj prijeti duši, kada fantazija putene nagone, zbog uske sveze s njima, draži i uspiruje, čim ona sama

postaje nečudoredna, a onda pogubno djeluje na sve strane. Komu sjajno svjetlo fantazije nije dobro pažen plamen u svrhu, da svijetli i rasvjetljuje, tomu će taj plamen užeći doljnu sjetilnu stranu, tako da će dim, što će se odatle podići, potamnjeti i gornju stranu. Za to se naročito mladež ima za rana priučavati na to, da nepravilnu igru fantazije obuzda, da joj se nikada sasvim ne poda, da sveudilj na nju pazi, ter ju osobito time drži na uzdama, što sve druge svoje moći, osobito um, usporedno sa fantazijom naobražava; da se čuva osobito štiva, koje fantaziju podražuje.

Članak 6.

O razmnivi.

150. Razmniva (facultas aestimativa seu cogitativa) zove se ona moć, kojom u sjetilnim stvarima shvaćamo neke kakvoće, kojih vanjskim osjetima ne shvaćamo, na pr. da su nam korisne ili škodljive.

Razmniva je moć ne razumna (intelektualna), već osjetna; jer one moći, koje čovjeku i životinji pripadaju, ne mogu biti intelektivne, nego su osjetne. Nu razmniva pripada i nerazumnoj životinji, jer je posve sigurno, da je u njima neka moć, kojom o takovim sjetilnim stvarima reć bi sude, koje su im za uzdržavanje života potrebne; tako na pr. ovca drži vuka za neprijatelja, ptice razlikuju slamu za gnijezdo prikladnu od neprikladne, uopće poznavaju stvari sebi korisne ili škodljive.

Da se bolje uvidi, kako je razmniva moć osjetna, a ne intelektivna, spominjemo, da o stvarima osebnim sude česne (partikularne) tvori i um; no ti su sudi

skroz druge naravi od onih, koje tvori razmniva. U stvarima, koje um tvori, uzima um apstraktno u pretres onu vlastitost, koja se subjektu pripisuje, ter se spoznaje, što je sama ta vlastitost; u sudovima pako, koje razmniva tvori, pripisuje se vlastitost subjektu, u koliko se ona sa samom osebnom stvarju spaja, pa se za to ne spoznaje, što je ta vlastitost, nego se samo spoznaje, da vtastitost pripada stvari, što ju osjetima vidimo. Budući da su dakle sudi razmnive skroz druge naravi od onih, što ih um tvori, slijedi, da je razmniva moć osjetna.

151. Premda razmniva pripada čovjeku i životinji savršenija je ipak kod čovjeka, nego li kod životinje s razloga, što se ona u čovjeku spaja s umom te si njegovu silu kano usvaja. Pa zbilja moći iz bistva duše tako jedna po drugoj proizviru, da viša moć svoju silu kano priopćuje moći nižoj, pa za to da se djelovanja niže moći kano približavaju k djelovanju više moći. Nu razmniva je najviša moć izmegju osjetnih moći, te se sa intelektivnom moćju neposredno spaja. Razmniva je dakle u čovjeku moć, koja je reć bi dijelnica razumne moći. Odatle dolazi, da razmniva u čovjeku sude tvori reć bi prispodabljajuć stvari, ter pomoću tih sudova o stvarima osebnim kano umuje; no ne tvori ona toga, u koliko je moć osjetna, već u koliko tu silu od uma kano posugjuje; dočim kod životinja ti reć bi sudi bivaju ne od prispodobljanja stvari, već od naravnoga instinkta. Jest pako instinkat u narav životinje stavljeno opredjelenje na ona djelovanja, što no odgovaraju naravi i cilju životinje. Tim dakle instinktom upravljaju se sva djelovanja životinje ne-

promjenljivo na sve ono, što god joj je od potrebe, da zadovolji svojim potrebama, da sebe i svoju vrst uzdrži; za to instinkat radi prema svrsi, jer opredjeluje životinju na djelovanja, koja njezinoj naravi i cilju odgovaraju; time instinkat prima lik uma.

152. Da se predmet razmnive razlikuje od predmeta vanjskih osjeta, nutarnjega osjeta i fantazije. a po tom da je moć od njih različita, posve je jasno. Razmnivom bo spoznajemo ono, što je u istinu spojeno sa sjetilnom spoznajom stvari, što se ne može spoznati bez osjeta, no što se ipak ne spoznaje osjetima, kano na pr. da su ove ili one stvari korisne ili škodljive; dočim nutarnjim osjetom ćutimo, da stvari osjećamo i njihove razlike spoznajemo, u koliko se na osjete odnose; fantazijom napokon tvorimo fantazme stvari, što smo ih osjetima shvatili, te ih u duši čuvamo. Budući da su dakle predmeti tih moći različiti, slijedi, da se i same moći megjusobno razlikuju.

Prema tomu možemo si djelovanje razmnive ovako tumačiti.

Razmniva, u koliko se spaja sa osjetom duše, prima slike od fantazije, s kojom je neposredno u savezu, te pomoću tih slika shvaća one osobne spoznaje stvari, kojih osjeti ne mogu spoznati; u koliko se pako spaja sa intelektivnom stranom duše, od nje kano posugjuje neku silu, kojom kano sudi, da li su stvari prema naravi (korisne) ili ne (škodljive). Kod nerazumnih životinja intelektivnu stranu zastupa instinkat.

Članak 7.

O sjetilnoj pameti.

153. Ona moć duše, kojom prošle spoznaje obavljamo ter ih prepoznajemo, zove se pamet (memoria).

Predmet pameti je prošlo, u koliko je prošlo, to jest u koliko je već bilo. Mi velimo za nas, da smo si što zapamtili samo onda, kada u onom, što sada imamo, prepoznajemo ono, što smo prije vigjeli, čuli, naučili. Odatle se ujedno vidi i način, kako je prošlo predmet pameti. Prošlost, koja se hoće za predmet pameti, nema se tražiti u samim stvarima, kojih se sjećamo, nego u činima naše sjetilne spoznaje. Pa zbilja mi se prošlih stvari sjećamo, ne za to, što su same stvari prošle, kojih se sjećamo, nego za to, što smo spoznali nešto u prošlosti, ter ono, što smo u prošlosti spoznali, sada prepoznajemo.

Ali prošlo, u koliko je prošlo, ni je ništa intelektivno; jer prošlo, u koliko je prošlo, naznačuje vrijeme opredijeljeno; vrijeme bo je prošlo, u koliko se odnosi na sadašnjost. No što god je intelektivno, ono je neopredijeljeno i općenito, pa je za to izvan svakoga vremena. Prošlo dakle, u koliko je prošlo, jest nešto sjetilno. Nadalje narav moći opredijeljuje se po predmetu; predmet pako pameti jest prošlo, u koliko je prošlo; odatle slijedi, da je pamet moć sjetilna. To se i time potvrgjuje, što i životinje imaju pamet; ovce na pr. traže kuću gospodarevu, ptice svoja gnijezda i mnogo koješta, čemu se priuče: sve to pretpostavlja pamet; a buduć da životinje nemaju uma, slijedi, da je ta pamet osjetna.

154. Treba pripomenuti, da prošlo i na um nekim načinom spada. Um bo, kad o sebi razmišlja, spoznaje ne samo stvari, nego i same čine, po kojima stvari shvaća. No budući da ti čini u nekom vremenu opstoje, biva, da um spoznaje, i da sada upravo nešto spoznaje, i da je nešto već prije spoznao. Odatle se vidi, da prošlo ne spada na um po sebi, nego per accidens. Da prošlo ni je predmet umu po sebi, nego per accidens, vidi se i odatle, što je njegov pravi predmet bistvo stvari; odatle se pak izvodi, da ono, što se tomu bistvu zgagja, može um samo per accidens shvatiti. A prošlo, kano i svako drugo vrijeme, ne sačinjava bistva stvari, nego se spram njega ima kano accidens. Odatle slijedi, da um prošlo shvaća per accidens.

Iz svega, što se reklo, slijedi:

1. da i um ima pamet, jer i on sam nekim načinom spoznaje prošlo;

2. da se ta intelektivna pamet ne razlikuje stvarno od samoga uma, jer moći bivaju različite po onom, što se po sebi spoznaje, a ne po onom, što se shvaća per accidens; prošlo pako odnosi se na um per accidens;

3. da ima posebna osjetna moć, na koju spada prošlo kano prošlo, a to je sjetilna pamet.

155. Pamet se razlikuje od fantazije. Fantazam može se uzeti u pretres ili u sebi ili u koliko je slika kakova predmeta, koji shvaćamo po osjetima. Ako tko na pr. nariše živu životinju, onda imamo i naslikanu životinju i sliku prave žive životinje. Fantazam u prvom slučaju spada na fantaziju, u drugom pako na pamet; jer duša po fantaziji ne shvaća drugo, van sam fantazam; na pamet pako spada, da shvati fantazam kano sliku stvari prije spoznane. Fantazam se dakle drugačije odnosi na fantaziju, a drugačije na pamet. No predmet, koji se različitim načinom odnosi na spoznajnu moć, pretpostavlja i različite moći. Odatle slijedi, da se fantazija i sjetilna pamet razlikuju.

156. Što se samoga načina tiče, kako se duša prošlih stvari spominje, treba znati, da to biva preko nečega, što je od njihove spoznaje osjetne preostalo kako u samoj duši, tako i u tijelu.

Ponajprije spominjemo, da se ni jedna spoznajna moć drugačije ne opredijeljuje na djelovanje, van nečim, što njezin predmet predstavlja. Za to se ne može ni pamet opredijeliti na djelovanje, kojim da se prošlih stvari spomene, van slikom predmeta, kojega se sjeća. Ali pamet ne može te slike, kojim se prošlih stvari sjeća, od samih tih stvari primiti u onaj čas, kada ih se spominje, jer tih stvari ni nema. Ne može se dakle tih stvari drugačije sjetiti, van preko slike, koju je onda u se primila i u sebi zadržala i sačuvala, kada ih je prvi put shvatila.

Način pako, kako se duša preko slike, koja joj je sada pritomna, može odnositi na prošlu stvar ter ju spoznati, lako je razumjeti odatle, što se pamet opredijeljuje na djelovanje fantazmom ne kakav je u sebi, nego u koliko se odnosi na stvar, koju su osjeti ponajprije shvatili, a koju fantazam predstavlja. Kada god dakle duša u sebi opazi fantazam, ne u koliko je njezina afekcija, nego u koliko prošlu stvar predstavlja, sasvim je naravno, da po slici, koja joj je prisutna, stvar prošlu shvati. Treba ipak pamtiti, da je pameti

pri tome potrebita razmniva; jer duša ne bi mogla spoznati fantazam, u koliko je on slika ove a ne one stvari, kada ne bi njezine sličnosti sa samom stvarju spoznala; te pako sličnosti ne bi ona mogla bez razmnive spoznati.

Iz svega se vidi, da se svakomu činu pameti tri djelovanja različitih moći pretpostavljaju: djelovanje nutarnjega osjeta, koji slike stvari prima; fantazije, koja od tih slika tvori fantazme ter ih čuva; razmnive, koja sliku stvari prije shvaćene u fantazmu spoznaje. Tim trostrukim djelovanjem prenosi se pamet na stvar, koju fantazam predstavlja, kano na prije shvaćenu, to jest kano na prošlu.

No ako od spoznane stvari šta god u duši ostaje, čim ju duša obnavlja i prepoznaje, treba se truditi, da nešto i u tijelu ostane. Pamet bo je moć ôsjetna, te ne može bez ikakova osjeta djelovati. No ako tijelovno sjetilo sudjeluje, kada pamet djeluje, od potrebe je, da se ne samo u duši, nego takogjer i u tijelovnom sjetilu, kojim se služi, kada što pamti, nekakova dispozicija u sjetilu i u moždanima onda proizvede, kada se stvar prvi put shvaća, i to dispozicija takova, kojom se može stvar prošla obnoviti. Tu dispoziciju opredijeljuje na djelovanje gibanje tekućine živčane (fluidi nervei), započeto u moždanima. Ono pako, što same moždane opredijeljuje na djelovanje, jest prediduća senzacija ili predodžba, kao što se to vidi iz zakona, po kojima se fantazmi spajaju. To potvrgjuje i iskustvo, jer svi znadu, da se sila i vlastitosti pameti mijenjaju prema različitoj dobi i različitom stanju tijela.

Odatle slijedi, da se senzacije obnavljaju u onom sjetilu, u kojem su se one prvi put izvele. To svjedoči

sličuost fantazma sa stvarnom senzacijom. U tom nas utvrgjuje i nutarnji osjet; jer nam se čini, da stvari, koje si dozivamo u pamet, očima gledamo, da glase ušima slušamo, da slast jela u jeziku ćutimo. Isto se napokon izvodi i iz sličnosti učinaka, jer, kada si dozivamo u pamet neka jela, počima nam upravo onako slina ići, kano kada u istinu jedemo.

Članak 8.

Uspomena moć.

157. Stvar prije shvaćenu katkada ne možemo spoznati, kad i kad ju pako s jedne strane prepoznajemo, ter odatle nastojimo, da si cijelu uspomenu prošle spoznaje u pamet dozovemo. Biva li prvo, veli se za nas, da smo nešto zaboravili; biva li drugo, veli se za nas, da se nečega spominjemo (reminiscentia), da si nešto u pamet dozivamo. Dozivati si nešto u pamet dakle ni je ništa drugo, nego tražiti ono, što nam je ispalo iz pameti. Za to, kada si nešto dozivamo u pamet, tražimo ono, s čim je u savezu što sada upravo imamo u pameti. Tako na pr. tko hoće, da se sjeti, što je prije četiri dana radio, ispituje se ovako: danas sam učinio ovo, jučer ono, prije tri dana drugo što, pa tim načinom može naći, što je radio prije četiri dana.

Uspomena moć (reminiscentia) razlikuje se od pameti time, što uspomena moć u sebi sadrži reć bi neko umovanje, jer od jedne česti prepoznane spoznaje prelazi na to, da obnovi druge nepoznane česti. No to je umovanje nesavršeno, jer ono ne izvodi iz principa

zaključke, kako to u silogizmu biva, nego od nekih posebnih stvari, kojih se duša sjeća, gleda da se i drugih spomene.

Uspomena moć razlikuje se i time od pameti, što uspomena moć iziskuje djelovanje i uma i volje, da uzmogne sama djelovati: iziskuje djelovanje uma, jer ju um pomaže u istraživanju jedne stvari iz druge; iziskuje djelovanje volje, jer ju volja i na istraživanje potiče i čini, da ona u istraživanju ustraje. Ni jedno ni drugo ne može se o pameti tvrditi.

No odatle ne slijedi, da su uspomena moć i pamet sjetilne moći različite, jer su te razlike akcidentalne, ter je uspomena moć samo nešto, što pamet u čovjeku usavršava i savršenijom ju čini od pameti životinjske.

Što se pako druge razlike tiče, odatle, što djelovanja uspomene moći ovise o umu i volji, ne slijedi, da je ona sama moć intelektivna; jer ako um i volja skupa i djeluju, kada djeluje i uspomena moć, ne sačinjavaju za to djelovanja uma i volje njezinu vlastitu djelatnost.

158. Budući da uspomena moć nešto istražuje, od potrebe je, da se pri tome drži nekih načela. U moći uspomenoj naime može se ono, čega se sjećamo i odakle proizilazimo kano od načela, po kojem da se čega spomenemo, i ono, što smo zaboravili, smatrati kano dvije različite česti, koje zajedno cjelinu kakovu sačinjavaju, treba dakle da izmegju njih opstoji kakav red ili kakova sveza. Nu ako je čest, koje se spomijemo, kano neposredni princip onoga, što smo zaboravili, onda moramo spoznati onaj nužni red, nužnu

svezu, što opstoji izmegju njih, a po tom moramo se odma sjetiti i one česti, koju smo zaboravili. Ako toga nužnoga reda ili nužne sveze ne poznajemo, moramo upotrebiti druga načela, što su bar u kakovoj vjerojatnoj svezi sa onom česti, koje se hoćemo da sjetimo. To može biti na više načina: na temelju sličnosti, kao kada se tko sjeti Sokrata, pade mu na pamet i Plato, koji mu je sličan u mudrosti; na temelju oprečnosti, kao kada se tko spomene Hektora, pa mu dogje na pamet Ahil; na temelju rodbinstva, kao kada tko misli na oca, pa mu dogje na pamet sin; na temelju poznata kakova društva, bližnjega kakova mjesta, vremena. Ti razni načini, preko kojih se sjećamo onoga, što smo zaboravili, zovu se zakoni asocijacije (leges associationis).

159. Premda je moć, kojom pamtimo, naravna i o tijelu takogjer ovisna, jer je moć osjetna i organička, možemo ju ipak usavršiti. Umjetnost, koja nas uči, kako možemo što god laglje zapamtiti, zove se mnemonika. U tu svrhu služe slijedeća pravila:

1. Tko hoće, da se kasnije čega spomene, treba da si to u pamet stavi pod kakovom sličnom, i to neobičnijom stvarju, jer neobičnije stvari pobugjuju veću pozornost ter veći učinak čine na dušu. To nam valja osobito onda činiti, kada hoćemo, da se sjetimo stvari intelektivnih. Za to učitelji običavaju navoditi razne primjere i sličnosti, kada tumače teže i uzvišenije stvari.

2. Ono čega se tko hoće da sjeti, treba razrediti, tako da jedna stvar može lako drugu u pamet dozvati.

3. Treba da čovjek upotrebi napor i da ima ljubavi k stvari, koju hoće da zapamti; jer se dublje u

pamet usadi i teže iz nje ispane, što si je tko velikim naporom i velikim oduševljenjem zapamtio.

4. Napokon je od potrebe, da često jednu te istu stvar promotrimo, jer je svaki učinak jači, kada se pomnogostruči uzrok.

Članak 9.

O snu, sanji, somnambulizmu i ludosti.

160. Po onom, što smo protumačili o moćima osjetnim, lako se dade razjasniti, što je san, sanja i ludost.

Dok je čovjek budan, služi cijeli organizam senzitivnomu životu, a ovaj životu intelektivnom. Opetovnim naprezanjem sjetila, naročito sjetila, što služe za osjećanje i gibanje, sjetila nužno oslabe i iznemognu, jer im se sile troše. Organizam dakle treba u stanovitim rokovima odmora, da se istrošene sile uspostave. U tom odmoru sastoji san. Bdijenje i spavanje nužno se izmjenjuju.

Budući da se u snu sjetila osjećanja i hotičnoga gibanja odmaraju, slijedi, da i djelovanje senzitivnoga života u snu prestaje. Nu intelektivni život ovisi o senzitivnom; ne djeluje dakle ni on za vrijeme spavanja, te za to vrijeme prestaje samosvijest. Posljedica toga jest, da vegetativno-organički život svoje sile sasvim prosto može razvijati. I djelovanjem vegetativno-organičkoga života naknagjuju se sile istrošene za vrijeme bdijenja, ter se tako i sam organizam ojači i kano pomladi. Za to je i san organizmu tako potreban kano i hrana. Prekratkim snom slabi se tijelo; predug pako san ima druge zle posljedlce.

Kada se vanjski osjeti u snu odmaraju, mogu ipak nutarnji osjet, fantazija i sjetilna pamet u snu djelovati; na djelovanju tih moći osniva se sanja. No odatle se odma vidi, da, kada god se sanja, san ni je sasvim čvrst i pokojan, jer djelovanje senzitivnoga života nije posve prestalo. Da se slike sanje tako čudnovato spajaju te se fatazmi, premda su nešto subjektivno, ukazuju kano nešto objektivno, dolazi odatle, što u snu vanjski osjeti ne djeluju, niti djeluje samosvijest, i za to ni je moguće one slike sanje redati ter ih prepoznati kano nešto subjektivno.

Vlastitosti sanje ovise:

1. O podražicama organičkim, koje za vrijeme spavanja na dušu djeluju. Fantazija prima ta osjećanja, ter pravi od njih svakojake slike u snu, vesele i strašne. Tako na pr. na sluh djeluje nihalo od ure i trajno kakovo šuškanje (na pr. kakova miša); isto tako utječu na sanje zima i tlačenje pojedinih uda, poremećenje kolanja krvi, zapreke dihanja, boležljivost pojedinih sjetila, mnogostručno neprikladno ležanje (na pr. mora, to jest utvaranje, da nas neman kakova muči).

2. Koji se u budnom stanju strastima i zločama podaju, bivaju u snu mučeni od slika što odgovaraju tomu stanju; dočim ljudi, koji umjereno i ćudoredno živu, nemaju bar obično sličnih sanja.

3. Često se dogagja, da ono, što nas je u budnu stanju zabavljalo i zanimalo, i u snu nas zabavlja, ter se onda, kada se probudimo, ćutimo više manje oslabljenima.

161. Izvodi li se sanja u snu, onda nastaje tako zvani somnambulizam (to jest in somno ambulare =

u snu hodati). Razgovaranje i hodanje po noći u snu razlikuje se od obične sanje u tom, što fantazmi tako živahno razigravaju maštu (razmnivu), ter ova uz pripomoć instinkta (koji u snu zastupa mjesto uma) svojom živahnošću u gibanje stavlja mišice i govorila. Što god dakle samu maštu i njezino sjetilo, naime moždane odviše razigrava, pospješuje somnambulizam, kano sve bolesti živčane, jako uzrujani spolni nagoni, onanizam, i t. d. Somnambulizam je svakako nepravilna, boležljiva pojava, učinak poremećena tijela. Budući da hodanje u snu često biva onda, kada mjesec sjaji, za to se takovi ljudi zovu mjesečnjaci (lunatici). Teško je nijekati svaki utjecaj mjeseca na mjesečnjake, premda se ne zna protumačiti sam način toga utjecaja; možda mjesec utječe na atmosferu, a ova na živčevlje? No ne može se nikako zanijekati taj utjecaj mjeseca na mjesečnjake, to više ne, što je on utvrgjen mnogim neoborivim činjenicama.

Tumačenje somnambulizma otegoćuje ta okolnost, što se puno toga pripovijeda, što sjegurno ni je istina. Navest ćemo ipak nekoliko slučajeva, kako ih razni filozofi navode. Mjesečnjak ustane iz kreveta, hoda okolo po poznatim prostorijama, poduzima sad ovo sad ono, a onda opet legne u krevet. On se penje po pogibeljnim visinama posve okretno, te izvodi vrlo sjegurno mnoge od svojih običnih poslova. Katkada nesjegurno hoda, ter se u svojim gibanjima služi i svojim rukama. Katkada smatra on stvari za drugo, nego što jesu; na mnogim predmetima izvodi takova gibanja kano da jaši na konju ili na podu pliva. Ima ih, koji ne hodaju, nego se razgovaraju, kano da je tko pred

njima; viču, pjevaju, gestikuliraju i t. d. Mjesečnjaci, kada se probude, kad i kad se sjećaju što su sanjali, a kad i kad se ne spominju ničesa.

Da su djelovanja mjesečnjaka samo izvagjanja sanja, zaključuje se odatle, što se mjesečnjaci sjećaju sanja, što su u snu imali. A kada se i ne sjećaju samih sanja, ipak nas u tom utvrgjuju time, što u snu obavljaju svoje obične poslove: udaraju u glasovir, ako su muzikalni, šivaju krojači i cipelari, struže stolari i t. d.

162. Budući da se djelovanje fantazije u snu ne priječi djelovanjem osjeta, može ona bolje djelovati. Da se to njezino djelovanje u živahnu snu izvanredno pospješuje i povećava, kada je živčevlje dobro raspoloženo da ona na gibala utječe, ter u gibanja i djelovanja prelazi, koja sanjama odgovaraju, ne treba se ni čuditi, uzme li se na um, da mašta na organizam jako upliva. Ne podudaraju li se pravi predmeti, kojima se mjesečnjak u snu služi, sa sanjama, onda on smiješno, djeluje, kao na pr. kada u snu na kakovu drvetu jaši; slažu li se pako predmeti sa sanjama, onda djelovanja, izgledaju pametna, što osobito onda biva, kada u snu svoje obične poslove obavlja, što ih u budnom stanju posve mehanički izvršuje. Razlog, za što mjesečnjak može sigurno i okretno hodati po visokim mjestima, jest taj, što se umom ne služi, ter ne vidi pogibelji niti o njoj razmišlja, a s druge strane što se usljed jako razigrane mašte puno jače i uspješnije utječe na živce gibaoce, te se tako i sama gibanja sjegurnije izvode. Najbolje se svi ti čini tumače maštom (razmnivom) uz pripomoć instinkta, koji zauzima reć bi mjesto uma, kako gore to protumačismo.

163. Poremete li se sjetila, s kojima senzitivne moći djeluju, na toliko, da ne mogu više kako treba senzitivnom životu služiti, nužno se onda mora poremetiti sam senzitivni život, a usljed ovisnosti intelektivnoga života o životu senzitivnom, priječi se time dosljedno i sam život intelektivni. Ostane li to stanje postojano, onda se ono zove bolest duševna.

Duševna dakle bolest ne sastoji se u tome, kano da razumna duša oboli, koja jer duh prosta je od svake bolesti, nego se sastoji u tome, da se priječi djelovanje razumne djelatnosti, u koliko se naime za to djelovanje kano uvjet iziskuje djelovanje senzitivnih moći, koje su s razloga toga poremećene, jer im je njihovo sjetilo, živčevlje, poremećeno.

Još ćemo na kratko spomenuti dvije vrsti duševnih bolesti: halucinacije osjeta i umobolne.

Halucinacija sastoji se u tome, što nam se čini, kao da nešto kojim osjetom opažamo, a što ipak ni je pred osjetom, niti na nj utječe. Halucinacije ovise o poremećenju živaca sjetilaca. Halucinacija može biti u jednom osjetu ili u više njih ili u svima. Kada je halucinacija u svim osjetima, onda je ona potpuna, ali sačinjava i potpunu bolest duševnu.

Na bolesti uma spadaju:

1. Ludost. Lud je onaj, koji ne može nikako svojih misli shvatiti, te se o objektivnosti stvari sporazumjeti. Uzrok je često tomu nesavršenost i bolježljivost moždana. Kad i kad je ludost posljedica zla života, ili odveć velikoga naprezanja duševnih sila, što na oslabljen organizam zlo djeluje. Lugjak je preslab, te usljed te slaboće previše razdraživ i nemiran, tako

te ne može nikako svojih misli sabrati ili ih redati. Ništa u njega nije stalno i opredijeljeno, nego je sve nestalno i u potpunom neredu; predstave su mu skroz pomiješane i križaju se bez ikakova pravila, tako te nemaju nikakove sveze.

2. Mahnitost. U mahnitosti poremećeno je jedinstvo subjektivno samosvijesti, jer se mahnit čovjek podaje fiksoj kakovoj ideji ili kakovu načinu mišljenja, koji drži za istinit, a čiju neistinitost bi i on sam odma mogao spoznati, kad bi zdrav bio. Uzrok mahnitosti je ponajviše kakova bolest ili ozleda moždana. Mahnit čovjek stvara si novi nutarnji svijet svakojakih fantazama, ter prema tomu živi i u vanjskom svijetu, a pravi vanjski svijet za njega kano da ne opstoji; ili spram njegova načina mišljenja taj vanjski svijet tako se promijenio, da ga više ne može prepoznati kano onakova, kakav je on za njega bio ili jest. Odnošaj njegove osobe, kakav si je on sam stvorio spram kakova predmeta u svijetu, dovodi ga neprestano u protuslovlje sa sudom zdravih ljudi, dočim se u drugim stvarima pametno ponaša. Ovamo spada ponajviše ona mahnitost, u kojoj se mnogi gradi kraljem ili velikim kakovim gospodinom.

3. Benavost. Benavost se sastoji u tom, da čovjek ni je sposoban za pravi intelektivni rad; ona ima više stupnjeva. Uzrok benavosti ili je to, što se moždani nijesu s početka normalno razvijali te tako ostali manjkavi, nerazviti pa se kano izrodili; ili to, što su s benavim zlo i nečovječno postupali ili ga zapustili, čim se razvijanje i najizvrsnijih sposobnosti ugušuje; ili je posljedica ludosti i mahnitosti.

Benasti stoje na tako niskom stupnju intelektivnoga života, da oni u trećoj osobi govore, jer si nijesu dosta svijesni. Neki se od njih dadu mehaničkim poslovima priučiti, koje onda rado i revno obavljaju.

Duševno bolesni jesu najnesretniji ljudi i najviše sažaljenja vrijedni. Za to treba s njima postupati jako ljubezno i oprezno. Bilo bi nesavjesno izsmijehivat ih.

Da pako čovjek sebe od te nesreće sačuva, neka se drži slijedećega prokušanoga pravila: Pazi na svoje zdravlje i čuvaj se strasti i zla osobito bludnoga i piću odana života, pa ćeš duševno zdrav biti.

Glava IV.

O razumu.

164. Protumačivši moći osjetne, koje se vežu na sjetila, treba da razložimo moći, koje se ne vežu na sjetila, koje čovjeka podižu nad životinju, a jesu: razum i volja. A budući da se ne može ništa voljom htjeti, što se nije razumom spoznalo, od potrebe je najprije raspravljati o razumu, a onda o volji.

Raspravljajuć pak o razumu i njegovim djelovanjima valja protumačiti: 1. što je razum i koji mu je predmet; 2. što je slika intelektivna (misliva), koja se iziskuje za tvorenje spoznaje intelektivne; 3. što je tvorni, a što trpni razum, što li je riječ razuma; 4. što je svijest; 5. što je čin, kojim se sudi, što li čin, kojim se umuje; 6. što je pamet intelektivna (razumna); 7. o razlici izmegju razuma i osjeta; 8. kako naš razum ponajprije stvari shvaća ili o izvoru ideja; 9. kako naš razum napose shvaća tvarne stvari i kako duša spoznaje samu sebe i supstancije netvarne; 10. o govoru i poduci.

Članak 1.

Što je razum i koji mu je predmet.

165. Razumom zovemo onu moć, kojom shvaćamo stvari, u koliko su bestvarne. Spoznaja intelektivna (razumna) razlikuje se od senzitivne (osjetne) time, što je predmet senzitivne spoznaje nešto tvarno, premda je slika, kojom se predmet shvaća, bestvarna; u intelektivnoj se pako spoznaji nečim, što je bestvarno, predstavlja stvar, u koliko ni je tvarna.

Razum je moć neorganička, to jest takova, koja iz same duše proizvire ter je u samoj duši kano u subjektu. Ni jedna se moć ne može podići nad vlastitosti principa, iz kojega neposredno proizilazi, niti nad vlastitosti subjekta, kojemu ona pripada. Nu razum se ne veže nikako na vlastitosti bića sastavljenoga u čovjeku, i za to ne može razum proizići iz bića sastavljenoga niti može biti u sastavljenom biću kano u subjektu.

166. Da se sama narav razumna bolje pojmi, treba opredijeliti njegov predmet. Predmet pako razuma ima svoje ime od samoga razuma, poradi čega se i zove shvatljiv (razumljiv, spoznatan, objectum intelligibile). Razlog tomu jest, što stvari valja onako imenovati, kako se od nas razumiju (shvaćaju), jer imena po svojoj naravi očituju misli naše pameti. No stvar ne poznaje se od nas kao predmet koje moći, nego u koliko se odnosi na moć, kojoj pripada. Od potrebe je dakle, da predmet moći od same moći, a prema tom da predmet razuma od samoga razuma svoje ime dobije.

Odatle slijedi, da se stvari ne zovu i nijesu shvatljive, nego samo u koliko se odnose na koji razum, a po tom da shvatljivost (spoznatnost) nije drugo, nego odnos što opstoji izmegju predmeta i razuma. Sama pako ta shvatljivost stvari temelji se na njihovoj bestvarnosti; jer se tvarne stvari, u koliko su tvarne ne mogu shvatiti od razuma. I zbilja razum se samo od razumljiva predmeta, u koliko se naime na njega odnosi, opredijeljuje na čin, i time se usavršava, jer se svaka moć duše odnosi na svoj predmet, kano savršeno na ono, što se može usavršiti. No ništa ne može biti na čin opredijeljeno od onoga, što je s njim u opreci. Budući da je dakle razum po svojoj naravi bestvaran i neorganičan, to njegov predmet, to jest u koliko je nešto shvatljivo, ne može biti nešto tvarno u koliko je tvarno. I tako je jedino bestvarnost stvari pravi razlog, za što se one mogu razumjeti.

Da se to bolje razjasni, treba dvoje pamtiti:

1. Bestvarnost, taj temelj, za što se stvari mogu i dadu razumjeti, spada ne samo na način, kojim razum stvari shvaća, nego i na način, kojim predmet biva razumljiv, tako da se shvatljivi predmet sa razumom spoji nečim, što ne samo ni je ništa tvarno, kao što to kod senzitivnih moći biva, nego što stvari ni ne predstavlja, u koliko su tvarne. A treba da je kako prvi način bestvaran, jer samo ono, što je bestvarno, može biti afekcija subjekta bestvarnoga: tako i drugi, jer ono, što stvar predstavlja, u koliko je tvarna, može se istina spojiti sa organičnom moćju, no ne sa neorganičnom, kao što je to razum.

2. Predmet može biti bestvaran, ili u koliko je u sebi, ili u koliko je shvatljiv. Ali budući da je predmet razuma bestvaran, u koliko se na razum odnosi, to slijedi, da je od potrebe, da shvatljivi predmet bude bestvaran upravo u koliko je shvatljiv, to jest u koliko se u istinu spoznaje, a ne u koliko je u sebi.

167. Sada nastaje pitanje, koji je temelj razumljivosti (spoznatnosti) stvari, ili kakove je vrsti njihova bestvarnost, ako se ta bestvarnost odnosi na razum ne božanski, nego na razum čovječanski, u koliko je spojen sa tijelom.

Da se pak to protumači, valja dokazati, da razum čovječanski, dokle je duša spojena s tijelom, ne može ništa razumjeti, a da o senzitivnim moćima nekim načinom ne ovisi. A to će reći: Premda su pojmovi čini, što jedino duši pripadaju, duša ipak, dok je spojena s tijelom, ništa ne može shvatiti bez tijela.

Da je tomu tako, vidi se odatle, što razum, premda djeluje bez ikakva tijelovnoga sjetila, spaja se ipak po naravi sa moćima, koje djeluju preko sjetila tijelovnih, jer je jedna te ista duša, koja je subjekat razuma i koja je zajedno s tijelom subjekat senzitivnih moći. Ta naravna sveza izmegju razuma i senzitivnih moći iziskuje, da osjeti nešto doprinesu k djelovanju razuma. Intelektivna dakle spoznaja nekim načinom ovisi o spoznaji senzitivnoj. Senzitivna naime spoznaja, kao nesavršena, dovodi do spoznaje intelektivne kao savršenije, i to tako, da razumu podaje materiju, na koju onda razum protegne svoju djelatnost.

Od senzitivnih pak moći fantazija je upravo ona moć, koja razumu podaje materiju, na koju onda razum svoju djelatnost prenosi. Stvari shvaćene osjetima, kada one same nijesu pritomne, nijesu drugačije u duši

van preko fantazama, jer se osjeti odnose na vanjske stvari prisutne. Ako dakle razum silu svoju na stvari odsutne proteže, mora ju na predmete fantazije neposredno protegnuti. Pa buduć da se fantazmi podvrgavaju djelovanju vanjskih osjeta, treba zaključiti, da razum ovisi neposredno o fantaziji, a posredno o vanjskim osjetima.

U tom nas i samo iskustvo utvrgjuje, jer nas uči:

1. da oni, koji nemaju kakova osjeta, ne mogu znati ni onih stvari, koje se na osjet odnose;

2. da se djelovanje razuma priječi ili da ga nestaje, kada se senzitivne moći pokvare ili kada ih nestane;

3. da si svatko, koji god kani što god shvatiti, stvara fantazme poput primjera, u kojima kano da gleda što kani shvatiti. Pa za to kada hoćemo, da drugi što shvati, predstavljamo mu primjere, od kojih da si stvori fantazme u tu svrhu, da što god shvati.

168. Iz svega se lako može razabrati, da temelj shvatljivosti stvari za razum čovječji, u koliko je spojen s tijelom, razmjeran jest bestvarnost bistva, koje svoj bitak ima u tvari (materiji). Djelovanje naime odgovara razmjerno moći i bistvu; ono pak što je za čovjeka shvatljivo jest u senzitivnom; za to je njegovo pravo djelovanje razumijevati shvatljivo u famtazmima.

Pa zbilja razum ne može shvatiti bestvarno u koliko je u sebi, ako mu ni je pritomno bud u sebi bud u kakovoj stvari, koja ga savršeno predstavlja. No jer razum bestvarno shvaća preko fantazma, ne može mu bestvarno biti pritomno ni jednim ni drugim načinom: ne prvim načinom, jer bestvarno, što se

preko fantazma spoznaje, ni je bestvarno, u koliko je u sebi, nego je bestvarno, u koliko se prikriva omotkom senzitivnim; ne drugim načinom, jer imajući tvarne stvari različitu narav od stvari duhovnih, ma kako naš razum odlučivao bistvo stvari tvarne od same tvari, nikada ne će dospjeti do čega, što bi slično bilo bestvarnoj supstanciji. I za to preko tvarnih supstancija ne možemo nikada savršeno pojmiti bestvarne supstancije. Ne može dakle bestvarno u sebi ili apsolutno bestvarno biti ono, odakle razum, u koliko se spaja s tijelom, poznaje stvari.

169. Sada, kada znamo, što je temelj, da se stvari mogu shvatiti, možemo lako saznati, što je pravi predmet razuma.

Predmet razuma drugi je potpun (adaequatum objectum), a drugi razmjeran (objectum proportionatum). Potpun predmet jest ono, što se od razuma, u sebi posmatrana, u koliko je razum, može razumjeti; a razmjeran predmet jest ono, što razumu odgovara u sadašnjem stanju, u kojem je duša spojena s tijelom.

170. Predmet putpun razuma jest biće, to jest sve što jest ili što može biti; jer u toliko se nešto može pojmiti, u koliko u istinu činom jest; no što god nešto činom u istinu jest, jest, u koliko je biće; biće je dakle predmet razuma. Treba ipak istaći, da se tu pod imenom bića razumijeva ono, što sačinjava bistvo stvari, ne pako ono, čim se bistvo opredjeljuje u pojedinim bićima; razum se dakle odnosi na bistvo stvari kano na svoj predmet. A budući da se biće, u koliko se na razum odnosi, zove istinito, jasno je, da je biće predmet razuma, u koliko je istinito.

Predmet pako razmjeran razuma ni je svako bivstvo, nego samo bivstvo stvari tvarne (essentia rei materialis); jer način pojimanja ili shvaćanja odgovara načinu naravi onoga, koji pojima ili shvaća; no naša duša, dok smo u ovom životu, ima bitak u tijelesnoj tvari (materiji); odatle slijedi, da ona ne shvaća drugih stvari nego samo one, koje imaju formu (bistvo) u materiji, ili koje se tako mogu spoznati.

Ali ako je pravi predmet razuma čovječjega bistvo stvari tvarnih, nema se to razumjeti o bistvu, u koliko ono u ovoj ili onoj posebnoj stvari opstoji, nego o bistvu, u koliko je odlučeno od svake pritruhe tvarne ter povišeno u viši red. Nama je naime prirodno, da razumom poznajemo narav stvari, koja istina nema svoga bltka van u posebnoj individualnoj materiji, ali ipak ne u koliko je u materiji individualnoj, nego u koliko se odlučuje od materije posmatranjem razuma. Razlog tomu jest, što razum, ako i jest spojen sa tijelom, ipak svoja djelovanja obavlja bez tijelovnoga sjetila (sine corporeo organo). Buduć da dakle predmet shvatljiv odgovara moći spoznajnoj, slijedi, da se u stvarima ono, što spada na materiju, poznaje od moći osjetnih, koje su organičke; a da se od razuma, koji je moć neorganička, ne poznaje niti materija u stvarima, niti išta, što iz materije proishodi, nego samo njihovo bistvo odlučeno od materije i od materijalnih prikrpina ili materijalne pritruhe; a jesu te prikrpine neke stvari, što bistvo stvari čine pojedinima, kao što su to one stvari, koje su tako u jednom pojedinom biću iste vrsti, a nijesu u drugom, kao što su to na primjer: takova boja lica, takav oblik glave, takova doba, takovo

mjesto rogjenja, i t. d. Odatle se vidi, da razum može spoznati ono, što spoznaje osjet, ali uzvišenijim načinom od osjeta, jer osjet poznaje to odnosno na vanjske akcidente i na materijalno raspoloženje, dočim razum prodire u nutarnju narav vrsti, što je u samim pojedinim bićima.

No ako je predmet razuma bistvo stvari materijalne odlučeno od materije i materijalnih prikrpina, onda je posve jasno, da je predmet razuma općenit. Pa zbilja odlučivši od svake stvari ono, što ju čini pojedinom, ostaje bistvo, koje ona ima zajednički sa ostalim stvarima, što su iste vrsti ili istoga roda. Ako od Sokrata odstraniš ono, čim se razlikuje od Platona i Aristotela i od ostalih pojedinih ljudi, ostaje čovječja narav, što se jednako nalazi u njem kao i u Platonu i u svim drugim ljudima. No ono, što se o mnogim iste vrsti ili istoga roda tvrdi, jest općenito. Ako je dakle predmet razuma bistvo stvari prosto od svega, što stvar čini pojedinom, treba tvrditi, da je predmet razuma općenit. I tako je predmet razuma, dokle god je duša sjedinjena s tijelom, bistvo stvari materijalnih, prosto od svake materije i od svega, što stvar čini pojedinom.

Članak 2.

Što je slika intelektivna, koja se iziskuje za tvorenje spoznaje intelektivne.

171. Razloživši, koji je predmet umu čovječjemu razmjeran, treba protumačiti sam čin, kojim razum taj predmet shvaća. A prije toga valja protumačiti, da li je za tvorbu spoznaje intelektivne nužna slika intele-

ktivna, kao što je za senzitivnu spoznaju potrebna slika senzitivna.

Da razum ne može ništa pojmiti bez intelektivne slike, vidi se p r v o odatle, što je za spoznaju intelektivnu od potrebe, da se predmet spoji sa razumom; no apsurdno je, da se sam predmet, kakav je u sebi, spoji sa razumom, jer bi u tom slučaju bio predmet jedno te isto s razumom ter bi nestalo stvarne razlike izmegju razuma i predmeta; no buduć da se ipak predmet shvaća, a ne spaja se kakav je u sebi sa razumom, slijedi, da se shvaća po njegovoj slici. Ni je dakle moguće shvatiti predmet bez intelektivne slike.

Isto se to vidi d r u g o i odatle, što razum, jer se ne može protegnuti na sve što je shvatljivo, ne može radije ovo shvatiti, nego li ono, ako se nečim ne opredijeli na čin, naime na to, da upravo ovo pojmi, a ne ono; a to nešto, čim se razum na čin opredjeljuje, treba da je u samom razumu, jer je to upravo ono, čim on prelazi na čin. A to nešto, čim razum od mogućnosti prelazi na čin, mora biti slika (forma) samoga predmeta (objekta), koji se shvaća; jer se inače ne bi mogao navesti razlog, za što da pregje na čin, kojim se upravo ovo shvaća, a ne ono. Prema tomu pojimanje ovoga ili onoga predmeta shvatljrva može razumu odgovarati jedino po slici predmeta, koja je u razumu. Ako je pak tomu tako, onda valja pripomenuti, da slika (forma) predmeta, koja je u razumu princip spoznaje, ne može biti forma samoga predmeta kako je u svojoj naravi, jer takova što opstoji izvan razuma, nego je od potrebe, da se s tom formom podudara, jer usko razmjerje mora biti

izmegju principa i samoga predmeta spoznaje. No forma, koja ni je forma samoga predmeta kako je u svojoj naravi, nego se s njome podudara, ne može druga biti, nego sličnost forme predmeta. Ne može se dakle pojimanje drugačije protumačiti, van da se tvrdi, da je u razumu sličnost ili slika stvari shvaćene.

172. Ono pak mnijenje, koje tvrdi, da fantazmi razumu služe kano slika ili da razum u fantazmima nalazi slike stvari, jest apsurdno; jer predmet fantazma jest tvaran (materijalan) i oseban (singularan), predmet pako razuma jest bestvaran i općenit. No ne može biti, da se isti predmet pod oprečnim gledištem, kano što je to osebno i općenito, tvarno i bestvarno spoznaje po slikama iste vrsti, jer izmegju onoga sredstva, kojim moć koja svoj predmet shvaća, i izmegju samoga predmeta treba da bude razmjerje. Ne može dakle biti, da razum po fantastičkim slikama prelazi na čin.

173. Razloživši, da razum po intelektivnim slikama spoznaje svoj predmet, valja sad da protumačimo njihovu narav. O toj pak naravi intelektivnih slika troje jest sigurno:

P r v o jest, da je intelektivna slika bestvarna ne samo u koliko je u razumu, nego takogjer u koliko se na predstavljeni predmet odnosi, jer ona predstavlja predmet prost od svake materijalne kakvoće.

D r u g o jest, da intelektivna slika ne pripada stvarnosti razuma, nego je ona samo forma, kojom razum prelazi na čin, tako te se po moći intelektivnoj i po slici intelektivnoj razum stavlja u čin.

T r e ć e jest, da je intelektivna slika ono, čim razum shvaća stvar, a ne ono, što shvaća. Prema tomu

ne može se odatle ništa izvesti protiva stvarne i objektivne spoznaje stvari.

174. Sada se lako mogu ove dvije stvari razumjeti: Prva jest, da način, kojim je stvar po svojoj sličnosti u razumu, nije isti onaj način, kojim je ona u sebi; jer slika stvari posmatrane u sebi ne opstoji zasebice odstranjena od kakvoća materijalnih; slika pako intelektivna predstavlja stvar prostu od kakvoća materijalnih. Prema tomu sličnost, što se iziskuje za tvorbu spoznaje razumne, ne opstoji izmegju naravi onoga, koji nešto shvaća, i izmegju naravi stvari shvaćene, nego opstoji izmegju naravi onoga, koji shvaća, i izmegju naravi intelektivne slike, po kojoj se stvar spaja sa razumom i po kojoj se ona od razuma shvaća.

Druga stvar jest ova. Kada se tvrdi, da razum, i stvar od njega shvaćena, bivaju jedno te isto, nema se to tako razumjeti, kano da su to oboje jedno isto u sebi; nego da razum, kada stvar po intelektivnoj slici njezinoj shvati, u samom činu shvaćanja biva jedno isto sa shvaćenom stvarju. Kada se dakle tvrdi, kako se za čin shvaćanja iziskuje, da od razuma i onoga, koji shvaća, biva jedno, to se razumije odnosno na sliku intelektivnu, koja se spaja sa razumom, a ne odnosno na sam vanjski premet (objekat). Ta pako slika intelektivna, koja se spaja sa razumom, odnosi se na razum, u kojem jest, i na predmet, na koji spada i koji predstavlja.

Članak 3.

O tvornom i trpnom razumu i o riječi razuma.

175. Razum tvorni. Intelektivna slika predstavlja bistvo stvari prósto od materijalnih kakvoća,

kojima je u fantazmu zastrto. Za to se čin, kojim razum svoj predmet shvaća, ne može protumačiti, ako se ne pretpostavi kakav princip, koji od fantazama odstranjuje materijalne kakvoće ter tvori razumne (intelektivne) slike, koje golo bistvo stvari predstavljaju. Taj princip po činu, što na fantazmima tvori, zove se razum tvorni (intellectus agens), ter se tim imenom razlikuje od razuma trpnoga ili mogućega (intellectus passibilis seu possibilis), na koji spada razumne slike satvorene od tvornoga razuma u se primati ter pojimati stvari, što ih one predstavljaju.

176. Da ima tvorni razum, vidi se iz svega, što do sada protumačismo. Pa zbilja bistvo stvari materijalnih, koje je razmjeran predmet razuma čovječjega, ne opstoji izvan duše nego konkretno u materiji, i za to ni je ono shvatljivo činom (actu), nego samo u mogućnosti (in potentia), jer ništa, što je materijalno, ne može činom biti shvatljivo. I za to se iziskuje kakova moć, koja kakvoće materijalne od bistva odstranjuje ter ga tako činom shvatljivim tvori, a ta moć zove se razum tvorni.

Može se isto dokazati ovako. Fantazam, od kojega spoznaja razumna počima, jer stvar osebnu, pojedinu i materijalnu predstavlja, ni je nešto činom shvatljivo. No razum ne može prijeći na svoje čine, nego nečim, što je činom shvatljivo, jer ništa ne može od mogućnosti prijeći u čin, nego onim, što jest u činu. Čin dakle, kojim razum shvaća svoj predmet, naime besstvarno i općenito, ne može se protumačiti, ako se ne pretpostavi kakovu moć, koja na fantazam djeluje ter čini, da fantazam više ne predstavlja što je pojedino i

tvarno, nego što je općenito i bestvarno, a po tom da postaje sredstvo, po kojem razum može nešto pojmiti činom. Ta pako moć jest razum tvorni.

Da nijesi pomislio, da fantazmi postaju činom shvatljivi jedino time, da ih razum, koji se zove trpni (ili mogući), bestvarno u se prima; budući da su naime slike razumne bestvarne ne samo u koliko se odnose na razum, u kojem jesu, nego u koliko se odnose i na predmet, koji predstavljaju, to je jasno, da su razumne slike drugoga roda nego fantazmi, jer fantazmi predstavljaju nešto pojedino i tvarno, a slike razumne nešto općenito i bestvarno. No kakvoća onoga, koji nešto u se prima, može istina učiniti, da ono, što u se prima, počima u njem na drugačiji način opstojati, nego li je način, na koji opstoji u sebi; ali ne može učiniti, da se njegov rod promijeni, jer bi ga u tom slučaju uništio, a ne u se primio. Fantazmi se dakle ne mogu jedino time pretvoriti u razumne slike, što ih razum trpni u se prima; a ni je ni istina, da razum u se fantazme prima, jer razum nemajući nikakova sjetila (organa), ne može fantazama kao takovih u se ni primiti, dočim se fantazmi nalaze u tijelovnom organu.

177. I tako razum tvorni bistvo stvari tvarnih, koje je u fantazmima pod tvarnim kakvoćama sakriveno, djelovanjem svojim otkriva i fantazme tvori činom shvatljivima. To pak djelovanje, koje razum tvorni nad fantazmima obavlja, zove se raznim imenima: odlučivanje (apstrakcija) razumnih slika, jer razum tom apstrakcijom odstranjujuć kakvoće materijalne od fantazama tvori slike razumne (intelektivne). Apstrakcija naime, koja po tvornom razumu biva, čini, da jedno

shvaćamo bez drugoga ili drugim riječima, da smatramo bistvo odlučeno od kakvoća materijalnih. Kad i kad se navedeno djelovanje razuma tvornoga zove rasvjetljenje fantazama (illuminatio phantasmatum); jer razum tvorni, koji svojim prvim djelovanjem fantazme stavlja u bližnju mogućnost (potentia proxima), da bistvo stvari očituju bez kakvoća materijalnih, drugim svojim djelovanjem čini, da bistvo stvari u istinu činom predstave bez kakvoća materijalnih. Prema tomu može se rasvjetljenje posmatrati u prvom činu i u činu drugom, u koliko ističe prvo ili drugo djelovanje razuma tvornoga na fantazme. Odatle se razabira, za što se razum tvonri zove svjetlo razumno (lumen intelligibile). Napokon djelovanje razuma tvornoga na fantazme zove se takogjer navratak razuma k fantazmu (conversio intellectus ad phantasma), jer razum ne može razumnu sliku odlučiti od fantazma, ako svoje sile ne navrati k fantazmu.

178. Razum trpni ili mogući. Razum tvorni tvori razumne slike, no ne tvori ih, da on preko njih što shvati, nego da preko njih što shvati razum mogući. Jest pako taj razum mogući ona razumna moć, koja sliku odlučenu od kakvoća materijalnih u se prima ter proizvodi čin shvaćanja ili razumijevanja. Riječ pak mogući, što se tu dopituje razumu, ne znači puku mogućnost, kano da je mogući razum nešto što ni je stvarno; već znači manjak stvarne spoznaje, tako da je mogući razum princlp činom opredijeljen i stvaran, koji je u mogućnosti, da nešto shvati, pa od mogućnosti prelazi na čin shvaćanja.

Da pak mi i zbilja imamo mogući razum, vidi se jasno iz ovoga razloga. Svatko je već iskusio, i ne-

prekidno o tom se osvjedočava, da mnoge stvari, kojih nijesmo znali, malo po malo shvaćamo. No svaka spoznaja je neki čin. Duša dakle, kada koju stvar spoznaje, postizava neki čin. No budući da se ne može ni jedna stvar postići, nego ono, čega tko nema, to valja tvrditi, da duša, prije nego li postigne spoznaju koje stvari, onoga čina nema, u kojem se ta spoznaja sastoji. Ismegju čina pak i mogućnosti nema sredine jer su u opreci pojmovi čina i mogućnosti. Ako je dakle svaka spoznaja neki čin, treba da je duša, prije nego spoznaju koje stvari postigne, u mogućnosti spram te spoznaje, a onda, kada tu spoznaju postigne, da iz mogućnosti prijegje u čin. A budući da duša ništa ne može raditi van preko moći, koja je bližnji princip onoga čina, nužno slijedi, da duša ne može iz mogućnosti prijeći u čin shvaćanja, ako ni je provigjena kakovom moćju razumijevanja, koja je u mogućnosti spram shvaćanja stvari. Ta pak moć shvaćanja zove se mogući razum.

179. Razlika izmegju tvornoga i trpnoga (mogućega) razuma. Tvorni razum razlikuje se od mogućega osobito time, što je tvorni razum sila tvorna (aktivna), a mogući razum sila trpna (pasivna). Moći pasivne naime razlikuju se od aktivnih tako, da se njihova djelovanja drugačije, nego li djelovanja aktivnih moći odnose na vlastite predmete; jer u trpnim moćima predmet je princip i uzrok djelovanjima, a u tvornim moćima predmet je svršetak i učinak djelovanja. A upravo takova je razlika izmegju djelovanjâ tvornoga razuma i djelovanja razuma trpnoga; jer bistvo stvari tvarne, koje je pravi predmet razuma, ima se spram

tvornoga razuma kano svrha i učinak, pošto se slika razumna (species intelligibilis), koja bistvo tvarne stvari predstavlja, tvori djelovanjem razuma tvornoga na fantazme; spram razuma trpnoga pako ima se bistvo stvari tvarne kano princip i uzrok, pošto razumna slika trpni razum od mogućnosti dovodi u čin ter čini, da trpni razum stvar u istinu (činom) pojmi. Jednom riječju tvorni razum tvori predmet u istinu (činom) shvatljivim, a taj predmet, što je činom postao svatljiv, sklanja trpni razum, da taj predmet u istinu shvati. I tako je mogući razum, na razliku od tvornoga (aktivnoga) razuma, neka moć spoznajna trpna (pasivna).

Trpnja (passio) dolazi od grčke riječi patin i znači primati nešto; po tom uopće trpjeti reći će nešto primati u istinu, glede čega bijaše samo u mogućnosti. Prema tomu trpnja dopituje se mogućemu razumu s toga samo razloga, što, jer može stvari pojmiti, ne može ih u istinu shvatiti, ako u se ne primi njihovih slika. Budući da se trpnja (passio) u pravom smislu zove prema tomu, u koliko djelovanje i trpnja (passio) sastoje u gibanju (u mijenjanju), u koliko se naime nešto prima putem gibanja u onom, koji trpi, to se u tom smislu ne smije trpnja dopitati trpnom razumu, jer je on bestvaran pa ne može u njem biti kakova gibanja.

Budući da dakle mogući (trpni) razum ne trpi drugačije, nego samo u koliko od mogućnosti prelazi na čin, dvoje slijedi odatle:

1. Za trpni razum samo se u toliko kazuje da trpi, što se usavršava, a ne kano da se od trpnje kvari. Pa zbilja budući da se moć po svojoj naravi odnosi

na svoj čin, to ona uvijek, kada god na svoje čine prelazi, nešto postizava, što njezinoj naravi odgovara, pače što njezina narav iziskuje. No sve ono, što si narav tako usvaja, samu narav usavršava, a ne kvari. Trpni se dakle razum, jer drugačije ne trpi, nego prelazeći od mogućnosti na čin, ne kvari, nego usavršava.

2. Odatle se ipak ne smije i ne može izvesti, da je duša samo trpni princip svoje spoznaje; jer se trpni razum smatra trpnim ne kano da on nije aktivni princip razumne spoznaje, nego za to, što od mogućnosti prelazi na čin.

180. *O riječi razuma.* Do sada raspravljasmo o tom, što sve treba razumu za čin razumijevanja, shvaćanja, a sada valja protumačiti sam taj čin pojimanja gledom na predmet, koji razum u sebi shvaća.

Budući da je shvaćanje čin što ostaje u razumu (actio immanens), a predmet, što se shvaća, ako se u sebi posmatra, jest izvan razuma, to slijedi, da razum shvaća stvar tako, da si ju predstavi, ili tako da si njezinu slikn u sebi tvori. A ta predstava ili slika predmeta, koju razum u sebi tvori, i u kojoj on sam predmet promatra, jest upravo ono, sto se zove pojam ili riječ razuma; jer razum, kada shvaća, kano u sebi govori, to jest izriče predmet, koji shvaća. Kojl god naime što shvaća, upravo s razloga što shvaća, biva nešto u njem, a to jest pojimanje stvari shvaćene, koje proizilazi iz sile (moći) razumne. I tako ono, što razum pojimajuć tvori, jest riječ njegova. Prema tomu riječ razuma jest pojam našega razuma, kojim se predmet u razumu izriče i spoznaje. No ta riječ razuma (verbum intellectus) razlikuje se bez ikakve sumnje od slike

intelektivne (speciea intelligibilis), kojom se razum opredjeljuje na čin; jer slika intelektivna, kojom razum prelazi na čin, smatra se kano princip djelovanja razuma, a riječ jest svrha (konac) djelovanju razuma ili ono, kamo se djelovanje razuma odnosi ili kamo smjera. Osim toga tvorni razum sliku intelektivnu pruža trpnom razumu, a sam trpni razum iz slike intelektivne tvori riječ, tako da trpni razum, odma čim je intelektivnom slikom opredijeljen, tvori riječ, u kojoj onu stvar izrekne, čiju sliku ima. O kojoj god naime stvari želi razum misliti, nastoji njezinu sličnost, koliko bolje može, samom svojom mišlju izreći. Slika intelektivna zove se slika utisnuta (species impressa), a sama riječ zove se slika izražena (species expressa).

181. Da se pojam riječi razuma još bolje upozna, treba znati, da se riječ razuma razlikuje od vanjske riječi, jer ona se obavlja u razumu, koji, kada misli, sam sebi u sebi govori, dočim vanjska riječ služi u svrhu, da se njome naznači riječ nutarnja razuma, tako da je riječ vanjska, koja se ustima izriče, samo znamenje i glas riječi nutarnje, što je u razumu sakrivena.

Da pak bez riječi razuma nema razumijevanja, to jest da se bez riječi razuma ne može tvoriti čin, kojim se što shvaća ili razumijeva, vidi se odatle, što je od potrebe, da se stvar spoznana, u koliko je ona svrha nutarnja, na koju se spoznaja odnosi, spaja sa razumom i njemu bude prisutna ter mu odgovara i razmjerna mu bude.

Prije nego se to dokaže, valja pamtiti, da se činom shvaćanja, što je čin, koji ostaje u razumu (activ immanens), ništa ne mijenja izvan razuma, nego se sve zbiva u razumu; svrha dakle, na koju se

taj čin odnosi, ne sastoji se u tom, da se nešto izvan razuma proizvede, nego u tom, da se čin obavi prema tomu, kako je već predmet shvatio. Odatle slijedi, da svrha razumijevanja (čina, kojim se shvaća) jest sam predmet, u koliko u razumu ostaje i od njega se shvaća. I tako ono, što se shvaća, jest u razumu, koji shvaća, i jest jedno s njime (u koliko je u razumu).

182. Da se pak zbilja bez riječi razuma ne može tvoriti čin, kojim se što shvaća, vidi se iz slijedećih razloga. Kao što se iziskuje slika (idejalna) utisnuta, da predmet bude prisutan ter spojen sa moćju spoznajnom kano princip, koji sudjeluje kod tvorenja spoznaje, tako valja staviti drugu sliku (idejalnu), da onaj prisutni predmet bude kano svrha, kamo spoznaja spada. No prisutnost predmeta prema svojemu stvarnom i naravnom bitku ni je ona, koja se iziskuje kano svrha spoznaje; jer ponajprije predmet, u koliko je prisutan prema svojemu bitku stvarnomu, jest nešto izvan razuma, a svrha ili kraj razumijevanju mora da bude u samom razumu. A drugo ona prisutnost predmeta prema stvarnomu bitku ništa ne može k razumijevanju doprinijeti, jer razum, pošto ona prisutnost ne ulazi u samo bistvo stvari, na koje se on odnosi, ima se ravnodušno (indiferentno) spram stvari, bud da mu je ona prisutna ili odsutna prema svojemu stvarnomu bitku. Ta prisutnost, koja sačinjava svrhu razumijevanja ili koja predmet čini shvaćenim, sastoji se jedino u tom, da si razum sam stvori neku sliku (idejalnu) predmeta ter u njoj kano u zrcalu ono motri, što se od intelektivne stike predstavlja. No onu sličnost stvari shvaćene, koja proizilazi iz razuma pa u razumu opstoji ter se

od slike inetelektivne ragja, jest upravo r i j e č. Ne može se dakle razumijevanje obaviti bez riječi.

Promotrimo još strvari tvarne (materijalne), koje u sadanašnjem životu sačinjavaju pravi predmet našega razuma. Ni tih stvari ni je moguće shvatiti bez riječi. Bestvarna narav razuma naime iziskuje, da se tvarne stvari bestrvarnim načinom shvate, to jest prostim (apstraktnim) od kakvoća tvarnih. No stvarne stvari mogu takav bitak apstraktni i bestvarni postići jedino u razumu i pomoću razuma. Kao što se dakle gledom na princip, kojim se tvori spoznaja, iziskuje slika intelektivna, da se predmet bestvarno spoji sa razumom, tako se takogjer iziskuje neka slika, da se predmet učini bestvarnim gledom na svrhu, da se shvati. No ta slika, koja se iziskuje za konačno nutarnje razumijevanje ter se tvori od samoga mogućega trpnoga razuma, na koji spada shvaćati stvari, jest slika izražena (species expressa) ili riječ. Valja dakle zaključiti, da se spoznaja stvari tvarnih ne da bez riječi razuma protumačiti.

183. Budući da je razumijevanje životni čin samoga razuma trpnoga (mogućega), ono, čim stvar biva u istinu spoznana, treba da proizigje od samoga razuma trpnoga; to se pak postizava slikom izraženom, a ne utisnutom. Nadalje budući da slika intelektivna prethodi samo razumijevanje, to ona može istina predmet predstaviti kao u istinu kano s h v a t l j i v i m, ali ga ne može predstavlti kao u istinu već s h v a ć e n i m. Predmet naime može se shvatiti prema raznim pogledima, koji se svi virtualno sadržavaju u istoj utisnutoj slici. Ni je dakle slika utisnuta dostatna, da se postigne konačno razumijevanje, nego je potrebna opredijeljena

izrazito izražena slika, u kojoj si razum opredijeljeno predstavlja od strane predmeta ono, što se od strane principa u slici utisnutoj sadržava.

184. Da se još bolje sama narav nutarnje riječi shvati, valja pamtiti:

1. Riječ je istina ono, što razum od stvari shvaćene u sebi pojmi, jer ono, što se razumije, treba da bude u onom, koji razumije; ali nije ona sama stvar spoznana, a to stranom za to ne, što je spoznana stvar kad i kad izvan razuma; a stranom za to, što je riječ sličnost stvari spoznane, sve da je spoznana stvar sam razum; stranom napokon za to, što se pojam razuma odnosi na stvar spoznanu kano na svrhu; jer poradi toga uprav razum tvori u sebi pojam stvari, da spozna stvar shvaćenu. Odatle se izvodi, da se može i sama stvar i sama riječ zvati ono, što se razumije, u koliko se stvar shvaća ili u sebi ili odnosno na način, kako je u razumu. A budući da razum prijeko riječi dopire do same stvari, za to riječ ni je samo ono, što je spoznano, nego je i ono, čim se stvar spoznaje.

2. Riječ se razlikuje od samoga razumijevanja, ne tako, kano da bi se mogla od čina shvaćanja odvojiti, nego tako, što je nešto što proishodi po činu razumijevanja onim načinom, kojim slika izražena proishodi po činu, koji ju izražava. Pa zbilja razumijevanje ni je formalna sličnost predmeta, nego je spoznaja predmeta, koja se svojom sličnošću izražava. No riječ je sama sličnost predmeta. Razumijevanje se dakle razlikuje od riječi.

3. Čin, kojim razum proizvodi riječ (nutarnje kazivanje dictio ili govorenje locutio interior), ne razlikuje

se od čina razumijevanja, što ostaje u razumu. Razum razumijevajuć pojmi (razumijeva) zaštobo tvori riječ; jer nutarnje razumijevanje ili govorenje jest proizvod riječi, koja izražava i očituje stvar kano spoznanu, to jest kano svršetak razumijevanja, jer govorenje (nutarnje) spada na čin spoznajni ter stvar izriče ne samo kano shvatljivu u prvom činu (in actu primo), nego takogjer kano shvaćenu u drugom činu (in actu secundo). Za to riječi vanjske, koje naznačuju riječ razuma, ističu (znače) neposredno samo naše spoznaje. No stvar može samo razumijevanjem biti u istinu spoznana. Riječ dakle takogjer može samo razumijevanjem proizići iz razuma. A u tom nema nikakve protimbe, da ista spoznaja ujedno spoznaje i tvori riječ. Pače kad bi se riječ prije tvorila, trebalo bi, da se prije rekne, nego li se spozna; tako bi to kazivanje ili govorenje bivalo slijepo, jer bi nešto kazalo, čega još ne spoznaje.

Prema tomu može se kazati, da kazivanje nutarnje (dictio interna) iziskuje razumijevanje kano što način iziskuje samu stvar, čiji je način, a ne kano različitu stvarnost. Kada se dakle kaže, da koji god razumijeva, time već što razumije, proizvodi riječ, ne će se time naznačiti, da je jedan čin uzrok drugomu, nego se samo to ističe, da u jednom istom činu jedno usavršava drugo. Isto tako spoznaja iziskuje proizvogjenje riječi ne kano različito činjenje, nego jer ona smjera onamo, da se spozna predmet, koji se riječju predstavlja. Pa zbilja razumijevanje, prem u sebi jedno jednostavno činjenje, može se ipak na dva načina posmatrati, naime ili u koliko je neko činjenje, to jest u koliko čini, da je predmet u svojoj sličnosti prisutan, ili u koliko

je spoznaja, to jest u koliko predmet, koji je već prisutnim učinjen, shvaća. Prvim načinom razum razumijevajuć proizvodi riječ, i u tom smislu zove se riječ svršetak djelovanju razuma ili zadnje, što razum može u sebi djelovati. Drugim pako načinom razum u riječi već proizvedenoj promatra predmet, što se u njoj odrazuje, a u tom se smislu kazuje, da se razumijevanje dovršuje (dopunjuje) riječju.

4. Premda se riječ od razuma za to proizvodi, da se predmet učini bestvarnim u svrhu, da se shvati, razum ipak taj bestvarni predmet promatra u riječi jedino pod kakovim fantazmom; jer razum trpni, kao i svaka supstancija, djeluje prema načinu svoje naravi; a prema svojoj naravi jest forma tijela; za to istina bestvarne stvari shvaća, ali ih gleda u kakovoj stvari tvarnoj. Da je tomu tako, vidi se odatle, što se kod tumačenja općenitih nauka stavljaju pred oči posebni primjeri, da se ono vidi, što se kazuje.

Drugačije se pak razum trpni ima spram fantazma, koji mu je od potrebe prije inteletivne slike, a drugačije, pošto je primio već sliku intelektivnu; jer prije mu je fantazam od potrebe, da od njega uzme sliku intelektivnu, i tu se fantazam spram razuma trpnoga ima kano poticalo (objectum movens), a poslije slike iz fantazma primljene, potreban je fantazam razumu trpnomu kano instrumenat ili kao temelj svoje slike, i tu se razum trpni ima spram fantazma kano uzrok tvorni; jer se na zapovijed razuma trpnoga tvori u mašti fantazam, što odgovara takovoj slici intelektivnoj, a u kojem se fantazmu odrazuje slika intelektivna kano uzor u uzorku ili u slici.

Članak 4.

Što je svijest.

185. Svijest ili savjest (conscientia = cum scientia) po značenju korjena reći će sa-vjest, a vjest znači znanje. Jest pako svijest spoznaja duše, u koliko se odnosi na vlastite čine senzitivne i intelektivne. No u pravom smislu reći će svijest spoznaja duše, u koliko se proteže jedino na vlastite intelektivne čine, to jest svijest ni je drugo nego ono djelovanje naše duše, kojim shvaćamo, da stvari shvaćamo, jer ćutjeti, da stvari ćutimo, spada ne na svijest, nego na nuternji zajednički ili općeniti osjet.

186. Ovdje je govor o svijesti psihologičkoj, kojom spoznajemo, da mi činimo koji čin; ni je pako tu govor o svijesti moralnoj, kojom promatramo, da li se koji čin sa ćudorednim zakonima podudara ili ne.

187. Svijest psihologička može biti ili habitualna ili aktualna. Habitualna sastoji u tom, da duša sebe i svoja djelovanja nekako spozna, ne kano da upravo sada sebe spoznaje, nego u koliko si je sama sebi pritomna, kano što se može za koga kazati, da što zna, premda sada upravo o tom ne misli. Aktualna pako svijest jest ona spoznaja, što ju stiče duša o sebi i o svojim djelovanjima time, što se nada se i nad svoja djelovanja podiže, to jest time, što sebe i svoja djelovanja reć bi preda se stavlja. Odatle slijedi, da je habitualna svijest direktna, jer duša, u koliko je ona nešto shvatljivo, sebi samoj pritomna, preko te svijesti spoznaje sebe i svoja djelovanja; svijest pako aktualna jest refleksna, jer se do te svijesti dolazi tako, da se duša reć bi u se vraća, da o sebi razmišlja.

Duša dakle sebe uvijek shvaća ne raspoznavajuć sebe od drugih stvari; niti ona uvijek o sebi ili o svojim vlastitostima razmišlja, jer bi u tom slučaju svatko cijelu svoju narav točno poznavao već po naravi, do čega se jedva jedvice dolazi velikim naporom i naukom; ona sebe u toliko shvaća, u koliko ja sebi pritomna. Jer kada svijest, habitualna ne bi u sebi sadržavala nikakove spoznaje, ne bi se dao protumačiti ni način, kako duša prelazi na svijest aktualnu. Kako može duša spoznati svoju spoznaju kano svoju, ako sebe ne spoznaje? Kako može tko znati, da što god zna, ako sebe ne zna?

Ovaj naime čin, kojim razum svoj vlastiti predmet spoznaje, to jest kojim spoznaje bistvo što opstoji u tijelovnoj materiji, sjegurno je duši pritoman. Odatle biva, da duša, ako se u se i ne vraća, onaj čin nekim načinom spoznaje, jer je nešto shvatljivo i sa bestvarnošću duše u razmjerju; i tako u samom tom činu, koji duša proizvodi, spoznaje ona bistvo svoje nekim kano neopredijeljenim načinom. Kada razum svojom mišlju sebe promatra, shvaća sebe i prepoznaje sebe, pa tako proizvodi to shvaćenje i tu prepoznaju. Nu razum ne proizvodi te svoje prepoznaje tako, kano da se prije ni je nikako poznavao, kada o sebi razmišljavajuć spazi, da sebe spoznaje; nego si je i prije bio poznat, kano što su poznate stvari, koje su nam u pameti, a o kojima sada upravo ne razmišljavamo, i kano što kažemo, da nešto znamo, premda na što drugo sad mislimo, a ne na ono, za što se o nama veli, da znamo.

Aktualna svijest, kojom duša sebe i svoja djelo-

vanja spoznaje, posve se dobro naziva refleksna, premda se refleksija u pravom smislu tvrdi o svjetlosti. Djelovanje duše na predmete, koJe shvaća, priliči svjetlosti, kako se ona odnosi na tijela; jer duša pomoću tvornoga razuma odlučujuć od bistva tvarnih stvari besstvarne vlastitosti, rasvjetljuje reć bi samo bistvo ter ga shvatljivim čini. Po tom dakle, što se o svjetlosti kaže, da odsijeva, kada se od jednoga tijela na drugo odrazuje, veli se i o duši, da ona o sebi i o svojim djelovanjima refleksira, kada god od predmeta, koji u istinu shvatljivim čini, preko aktualne svijesti svraća svoju pozornost na samu sebe.

188. Svijest nije kakova posebna moć, različita od samoga razuma, jer se i habitualna i aktualna svijest dovodi na razum. Spoznaja habitualna, što ju duša ima o sebi i o svojim djelovanjima, u tome sastoji, da duša sebe u sebi po svojoj pritomnosti promatra. Duša pako može sebe u sebi po svojoj pritomnosti za to promatrati, jer ima razum, a imajuć razum, mora da duša bude bestvarna; pa za to po sebi shvatljiva. Spoznaja dakle, do koje nas dovodi habitualna svijest, mora se razumu pripisati.

Što se pako tiče aktualne svijesti, treba znati, da spoznaja, do koje duša pomoću aktualne svijesti dolazi. odatle nastaje, što se duša sama nada se vraća. Duša pako može o sebi reflektovati za to, što ima razum i što je bestvarna, jer tvarna supstancija ne može se nada se ili u se vraćati. I ta se dakle spoznaja dovodi na razum. Odatle slijedi, da se svijest ne razlikuje od razuma.

189. Po tom se lako dade protumačiti, što je

pozornost i apstrakcija. Naš razum duševno gleda predmet, te može od jednoga predmeta prelaziti na drugi; no on se može isključivo obratiti k jednomu predmetu, te se od svih drugih odvratiti i na taj se jedini predmet ograničiti. Čin, kojim to razum čini, zove se pozornost. Jest dakle pozornost čin, kojim um svraća svoju misao na stanovit predmet. Ako li se pako um ne samo svrne k jednomu predmetu, nego se zadrži kod njega duže vremena u svrhu, da ga duže vremena promatra, i sa svih strana ispita, onda se taj čin razuma zove promatranje predmeta, razmišljanje o predmetu. Jest dakle promatranje (meditatio mentis) duboka i opetovna pozornost, koju um svraća na stanovit predmet.

Bez toga promatranja ne može nitko da prodre dublje u sam predmet, da si pribavi kakovu znanost. A da se um poda razmatranju predmeta, iziskuje se: 1. da sam predmet bude nov, ter živahno djeluje na um; 2. neko raspoloženje duše, da više naginje na razmatranje ovoga ili onoga, da je za ovaj ili onaj predmet više zauzeta; 3. najglavniji uzrok, koji pobugjuje na pozornost i promatranje, jest naša volja, koja nas na čudovit upravo način sili na promatranje koje stvari ili nas od toga odvraća.

190. Naš um može napokon razmišljavajuć o kojem predmetu na pr. o čovječjoj naravi, nešto od toga predmeta mišlju odlučiti što je s njim po naravi spojeno, na pr. dušu ter ju samu za se promatrati. Kada to biva, onda se za um kazuje, da reć bi jednu stvar oduzima, odlučuje od druge, to jest da misleć o jednoj stvari apstrahira od druge. Apstrakcija je dakle čin, kojim um

razmišljavajuć o kojem predmetu, nešto što je s njim po naravi spojeno od istoga odlučuje ter samo za se promatra, ili jest čin, kojim um samo vlastitost predmeta promatra ne gledeć na sam predmet.

191. Predmet svijesti. Ponajprije ćemo razložiti, kako duša pomoću svijesti kako habitualne tako i aktualne shvaća ne samo svoje čine, nego i samu sebe, to jest svoju bît, svoju supstanciju.

Duša pomoćju habitualne svijesti spoznaje samu sebe, u koliko je princip svojih čina, jer habitualnom sviješću ona sebe onako spoznaje, kako si je pritomna, onako dakle, kako u istinu jest; duša pako jest u istinu princip svojih čina. Spoznati se kano princip djelovanja jest isto, što spoznati nešto, u koliko djeluje, to jest spoznati sebe i svoja djelovanja. Duša dakle ne spoznaje samo svoja djelovanja, nego i samu sebe, to jest svoju supstanciju, svoju bît. Sam pako način, kako to spoznavanje biva, protumačismo gore.

Pomoćju aktualne svijesti spoznaje duša sebe tako, da se u se vraća. A kada se duša u se vraća, ne vraća se samo na svoja djelovanja, nego se vraća i na samu svoju supstanciju, jer je bestvarna te postoji u sebi, a ne u drugoj kakovoj stvari, Duša dakle pomoćju aktualne svoje svijesti ne spoznaje samo svojih djelovanja, nego spoznaje i samu svoju supstanciju, u koliko je ona njihov subjekat. Predmet dakle svijesti jesu bît duše i njezini čini.

192. Daljni predmet svijesti jesu čini naše volje. Razum onim činom, kpji se svijest zove, ne spoznaje samo svojih čina, nego spoznaje i čine volje; jer ono, što je u volji, jest nekim načinom i u razumu, to

jest ono se u duši nalazi shvatljivo (intelligibiliter) s razloga, što su razum i volja u istom subjektu, te što je razum princip, preko kojega volja nešto hoće. Ono pako, što se nalazi u razumu ili u spoznajnom subjektu shvatljivo, može se od njega i spoznati. Razum dakle može shvatiti ne samo sebe i svoja djelovanja, nego i volju i njezina djelovanja.

193. Duša ima habitualnu spoznaju i svojega tijela; jer duša, kada sebe spoznaje, ne smije sebe drugačije spoznati, nego kakova je u sebi. Budući da je pak duša spojena s tijelom, s kojim ima zajedničku stvarnost, mora sebe uvijek poznavati kano spojenu s tijelom, a ta se spoznaja zove habitualna, pa za to i tvrdimo, da duša ima habitualnu spoznaju svoga tijela. Tijelo bo dotikom prima promjene kako od vanjskih stvari, tako i od nutarnjih afekcija samoga tijela, i tako može duša u istinu ćutjeti promjene, što bivaju u njezinu tijelu. A budući da ni je moguće, da duša u istinu ćuti promjene svojega tijela, a da ne ćuti u isti mah i samo tijelo, to je izvan svake sumnje, da duša ima neku aktualnu spoznaju svojega tijela.

194. Duša si ni je potpuno svijesna svojih životnih djelovanja. Svakomu je jasno, da si čovjek može biti svijestan samo onih djelovanja, koja su spoznaje ili proizviru iz spoznaja; jer si je duša samo onda svijesna kakove stvari, kada s p o z n a j e, da stvar spoznaje.

No životna djelovanja niti su kakove spoznaje, niti proizviru iz kakovih spoznaja, nego su slična stvarima, koje nemaju nikakove spoznaje. Ali duša ima

ipak neku pokusnu (eksperimentalnu) spoznaju o životnim djelovanjima; jer ona neprestano spoznaje svoje tijelo, i to za to, što je svojemu tijelu neprestano pritomna. S toga razloga, što je svojemu tijelu neprestano pritomna, neprestano ili habitualno spoznaje takogjer djelovanja, što se proizvode preko tijelovnih sjetila, a po tom spoznaje životna djelovanja. Povrh toga duša trpnim dotikom ćuti u istinu promjene, što u njezinu tijelu bivaju, a jer te promjene ponajviše sastoje od životnih djelovanja, s toga ima u istinu neku pokusnu spoznaju životnih djelovanja.

Članak 5.

Što je sud.

195. Razum čovječji takav je već po naravi, da ne može jednim te istim svojim činom shvatiti kakvoće i ujedno bistvo koje stvari. Za to on ponajprije spoznaje vlastitosti i kakvoće stvari, onda istom nastoji spoznati, da li se one podudaraju sa bistvom stvari, ili ne. Tako onda razum s u d i o stvarima. Što spada na sud, tumači logika. Nama je pako ovdje sada tumačiti samu narav suda. A valja odgovoriti na ova tri pitanja: pripada li sud razumu ili volji; da li se svi sudi prave prispodabljajuć pojmove, ili ih ima i takovih, što nastaju po instinktu; da li se sud sastoji u prispodabljanju pojmova, ili u tvrdnji i nijekanju.

196. Na ta tri pitanja odgovaramo:

P r v o sud ni je čin volje, nego razuma. Čini, koji se vršću razlikuju, ne mogu se svesti na jednu te istu moć. Suditi o nečem i nešto htjeti, jesu djelovanja koja se vršću razlikuju, jer se prvo odnosi na ono, što

je istinito, a drugo na ono, što je dobro. Ako dakle htjeti nešto, pripada volji, onda suditi o nečem, ne može pripadati volji, nego mora onoj moći pripadati, čiji je predmet istina, naime razumu. Tomu bi se moglo prigovoriti ovo:

U svakom sudu razum ili pristaje uz kakovu istinu ili ne pristaje uz kakovu neistinu, to jest razum sudeć ili što prihvaća ili odbija. No prihvatiti što ili odbiti spada na volju. Sud dakle jest čin volje. Na taj prigovor odgovaramo, da nešto prihvatiti ili odbiti, spada ne samo na volju, nego i na razum; jer kano što volja prihvaća dobro, a odbija zlo, isto taku razum, kada sudi, prihvaća istinu, a odbija neistinu. Ne može se dakle odatle izvesti, da se sud mora pripisati volji, jer prihvatiti nešto i odbiti drugačije spada na razum, a drugačije na volju. Duša naime, kada o nečem sudi, onda nešto tvrdi ili niječe s razloga, što spoznaje, da se predikat podudara sa subjektom, ili da se s njime ne podudara; dočim kada nešto hoće, onda nešto hoće ili ne će s razloga, što opaža, da je ovo, što je od razuma shvaćeno kano istinito, njoj dobro ili zlo.

197. D r u g o treba znati, da se sudi tvore prispodabljanjem, a ne po instinktu. Ima mudroslovaca, koji tvrde, da sudi, n. pr.: ja jesam, tijela bitišu i t. d. bivaju ne prispodabljajuć dvije ideje, nego po instinktu. Instiktivni sudi, kako se opažaju kod životinja, bivaju posve naravno bez poznavanja, da li se što sudara ili ne sudara. Komparativni pako sudi pretpostavljaju, da se spoznaje razlog, za što se predikat spaja sa subjektom, ili se od njega rastavlja. Suditi pak o stvarima te spoznati razlog, za što se predikat spaja sa

subjektom, ili se od njega rastavlja, jest djelo razuma, i za to mogu suditi samo ljudi, a ne životinje. Sudi dakle, koje ljudi razumom tvore, moraju biti komparativni, ne pako instinktivni. Paće valja držati, da čovjek nema nikakvih pravih sudova instinktivnih skupa i komparativnih; jer ako bi bilo kakovih sudova instinktivnih, tvorili se oni ma kako, svakako bi valjalo tvrditi, da oni bivaju nužno po naravi, a po tom da proizilaze iz razuma nužno po naravi; jer svaki uzrok, što djeluje nužno po naravi, opredjeljuje se na djelovanje onim, što je u njegovoj naravi. No prispodabljanje pojmova, što spada na djelovanje razuma, u koliko spaja ili rastavlja pojmove, ne može pripadati duši nužno po naravi.

U slučaju dakle, ako bi se dopustilo, da ima sudova instinktivnih, moralo bi se tvrditi, da nisu komparativni. Odatle odma slijedi, da je shvaćanje jednostavno (apprehensio simplex) prvo djelovanje razuma, ne pako sud. Svaki bo je sud komparativan. Mi pako ne možemo pojmova prispodabljati prije, nego smo ih shvatili, pa za to valja pojmove prije shvatiti, a onda se istom može o njima suditi.

198. Napokon t r e ć e valja znati, da se bit suda ne sastoji u prispodabljanju pojmova, nego u tvrdnji ili nijekanju. Razum, kada prispodablja, jedan pojam stavlja pred drugi, no time još ne poznaje, da li se podudaraju, ili ne. Bez takove pako spoznaje nema suda. Sud dakle ne sastoji u prispodabljanju sudova, nego u djelovanju, koje razum tvori, pošto je shvatio, da li se prispodobljeni pojmovi podudaraju ili ne podudaraju. Kada razum shvaća, da koja vlastitost su-

bjektu pripada, to jest, da se s njime podudara, onda ju o njem tvrdi; kada pako shvaća, da se koja vlastitost ne podudara sa subjektom, to jest, da mu ne pripada, onda ju o njem niječe Sud se dakle sastoji u tvrdnji ili nijekanju, prispodabljanje pako pojmova samo je sredstvo, koje sudjeluje kod proizvagjanja suda; shvatiti napokon spojivost pojmova jest kano uzrok, kao motiv suda.

Članak 6.

Što je umovanje.

199. Duši čovječjoj, da tačno spozna stvari, treba ne samo da ih shvati i o njima sudi, nego joj valja takogjer o njima i umovati, poradi čega i tvrdimo, da ona ima um. Što se iziskuje, da umovanje bude pravo, protumačismo u logici; ovdje nam valja pobliže razložiti samu narav umovanja.

Da se narav umovanja kako treba protumači, troje valja imati na pameti:

P r v o jest, da se izvagjanje, što kod umovanja biva, ne sastoji u tom, da um jedno iza drugoga poznaje, nego u tom, da um jedno spozna iz drugoga, to jest da spoznaju jedne stvari izvede iz spoznaje druge stvari, kao kad po spoznaji principa dolazimo do spoznaje zaključaka. To je ono, što mudroslovci kazuju: Hoc e x hoc, non vero hoc p o s t hoc.

D r u g o jest, da se princip, i istine, što se iz principa izvode, poznavaju dvostrukim činom; jer ako jednu istinu izvoditi iz druge isto znači, što iz spoznaje jedne istine izvoditi spoznaju druge istine, onda je jasno, da se za svako izvagjanje (umovanje) iziskuju dva

čina: jedan, kojim se princip spoznaje, a drugi, kojim se istina spoznaje, koja se iz principa izvodi; no sveza megju istinom i principom, iz kojega se ona izvodi, spoznaje se jednim jedinim činom.

T r e ć e jest, da je umovanje čin, kojim um iz poznatih stvari do azi do spoznaje stvari nepoznatih. tako da čovjek umujuć dolazi do novih spoznaja.

200. Sada se pita: p r v o, da li se razum razlikuje od uma kano moć od moći, to jest, da li su to dvije različite moći; d r u g o, da li se um spekulativni razlikuje od uma praktičkoga; t r e ć e, da li se niži um razlikuje od višega.

201. Na ta pitanja odgovaramo: Ponajprije tvrdimo, da razum i um nisu dvije različite moći, nego su samo dva djelovanja jedne te iste moći. Um bi se imao smatrati kano moć različita od razuma samo onda, kada se njegov predmet i njegovo djelovanje ne bi moglo svesti na predmet i djelovanje razuma, drugim riječima, kada bi se ti predmeti razlikovali. Ali predmet uma jest ono isto, što je predmet i razuma. Predmet umu jest sve ono, što se dade shvatiti, a to je predmet i razumu. Umovati ni je ništa drugo, nego od jedne shvaćene stvari prelaziti na drugu, da se intelektivna istina spozna, to jest da se spozna istina, koja se može spoznati. No intelektivno, u koliko je intelektivno, jest vršću jedno, jer se intelektivno odnosi na našu intelektivnu moć s jednoga jedinoga gledišta, u koliko je ono naime bestvarno. Predmet dakle umu i razumu jest vršću jedan te isti.

Isto tako dovodi se i djelovanje uma na djelovanje razuma. Različit način, kojim razum i um istinu

shvaćaju, sastoji se u tom, da razum neposredno i zorno (intuitive), um pako posredno i umujuć (discursive) istinu spoznaje. Ista je dakle razlika izmegju načina, kojim razum spoznaje istinu, i izmegju načina, kojim ju um spoznaje, kakova je izmegju mirovanja i gibanja; jer nešto shvatiti zrijuć (per intuitum) jest neko mirovanje čovječje intelektivne moći, a nešto shvatiti umujuć (per discursum) jest njezino kano kretanje. Mirovati pako i gibati se spada na isti princip, jer istom naravju nešto miruje i giblje se Djelovanje dakle razuma i uma dovodi se na isti princip, to jest ne razlikuje se vršću.

Razum dakle i um nisu dvije različite moći, nego su jedna te ista moć intelektivna, koja na dva načina istinu shvaća: neposredno (razum) ili posredno (um), pa za to se upotrebljavaju ta dva imena u običnom govoru jedno mjesto drugoga, no bolje je tu intelektivnu moć zvati umom, jer čovjek ne može obično stvari kako treba drugačije spoznati van umovanjem.

202. Na drugo pitanje odgovaramo, da se um po svom djelovanju istina dijeli na um praktički i na um teoretički (spekulativni), no odatle ne slijedi, da su to dvije različite moći, nego su to samo dva različita djelovanja samoga uma.

Jest pako spoznaja teoretička ona, koja se proteže na istinitu stvar, u koliko je istinita, to jest ona u stvarima promatra istinu; a praktička spoznaja proteže se na stvar istinitu, ne u koliko je istinita, nego u koliko je prikladna za djelovanje, to jest proteže se na istinito, u koliko je pravilo djelovanju. Iz te dvostruke spoznaje nastaje razlika uma teoretičkoga i praktičkoga. Um teoretički ili spekulativni naprosto shvaća istinu, praktički pako um istinu već shvaćenu uporavlja na djelovanje. Razlika je dakle samo u djelovanju. Razlika pako, koja akcidentalno samo pridolazi predmetu, ne sačinjava moći različite od one, na koju se onaj predmet odnosi. Po tom uporaviti na djelo spoznaju istine, što upravo spada na um praktički, ne spada bitno na spoznaju same istinite stvari, o kojoj radi i raspravlja um spekulativni ili teoretički, nego se akcidentalno ima spram same spoznaje. Praktički dakle um ni je intelektivna moć različita od uma spekulativnoga, nego on jedino samu intelektivnu moć uporavlja na djelovanje.

203. Napokon na treće pitanje odgovaramo, da se um dijeli još na niži i viši; no i ta razlika tiče se samo njegovih djelovanja, pa za to nisu to dvije različite moći. Um pako zove se niži, jer promatra istine stvari, u koliko se one nalaze u vremenitim, promjenljivim i nenužnim stvarima; a viši um zove se viši, jer promatra istine stvari, u koliko se one dovode na istine vječne, nužne i nepromjenljive Božjega uma, po čijem uzoru stvorene su naravi stvorenih stvari. Tako na pr. niži um sudi, da se treba kralju pokoriti s razloga, što to samo blagostanje društva iziskuje; isto to sudi i um viši, ali s razloga, što to zapovijeda najviše biće, Bog, početnik i uzdržavatelj društva. Um niži zove se niži, jer shvaća i rasugjuje stvari po nečem, što je niže od samoga uma, to jest po principu, koji si um tvori promatrajuć stvari; viši se um pak zove viši, jer stvari shvaća i rasugjuje po nečem, što je nad samim umom, to jest po vječnim i nepromjenljivim principima.

Premda je um viši od veće cijene, nego li je um niži, um viši ipak djeluje poslije, nego li um niži; jer um čovječji počima spoznavati od osjeta, pa za to vječnih stvari ne može spoznati prije, nego li spozna stvari vremenite, do kojih je došao pomoćju osjeta.

Članak 7.

O pameti intelektivnoj.

204. Kao što duša ima pamet osjetnu, tako treba da ima i pamet razumnu; jer ona shvaća ne samo stvari nego i njihove spoznaje ponavlja i prepoznaje. Dvoje, dakle treba u pameti razumnoj razlikovati: prvo onaj čin, kojim duša sliku intelektivnu shvaćene stvari u sebi čuva, što je više kano stanje, nego li kano djelovanje duše; i drugo onaj čin, kojim se duša spominje stvari slikom predstavljene. Prvi čin ne ovisi o volji, drugi pako biva pomoćju refleksije i ovisi o volji.

Razumna pamet (memoria intellectiva) ne razlikuje se od samoga razuma; jer ona dva čina, koja spadaju na razumnu pamet, dovode se na sam razum, pošto iz samoga razuma proizviru. Pa zbilja ponajglavnije spada na razum, zadržati slike intelektivne. Trpni bo razum je stalnije naravi, nego li su osjeti, pa zato može on i stalnije zadržati slike stvari, nego li osjeti. To je prvo. A drugo razum može o sebi i o svojim djelovanjima razmišljati (reflektovati); ta pako djelovanja bitišu u nekom vremenu; kao što dakle razum može shvatiti, da upravo sada nešto spoznaje, isto tako može spoznati, da je nekoć nešto shvatio. A u tom se sastoji drugi čin pameti razumne.

Odatle se razumije, za što je osjetna pamet posebna moć, dočim pamet razumna ni je posebna moć. Posebnu bo moć iziskuje predmet, koji se na nju odnosi ne per accidens, nego po sebi. No budući da je prošlo, u koliko je prošlo, nešto posebno i opredijeljeno, odnosi se po sebi na moć osjetnu, prigodno (per accidens) pako odnosi se na moć razumnu, u koliko razum o svojim djelovanjima razmišlja, jer je predmet njegov nešto neopredijeljeno i općenito. Premda je dakle pamet senzitivna (osjetna) moć posebna, ne može se ipak pamet razumna kano posebna moć smatrati.

Članak 8.

O razlici izmegju razuma i osjeta.

205. Iz svega, što smo do sada o predmetu i o djelovanjima našega razuma rekli, izvodi se, da se mora zabaciti senzizam, to jest sustav po kojem nema razlike izmegju razuma i osjeta. Da taj sustav ništa ne vrijedi i da se mora kao neistinit zabaciti, slijedi iz ovih razloga:

1. Razum je moć neorganička, a osjet je moć organička. Da je razum moć neorganička, potvrgjuju svi razlozi navedeni za spiritualnost (duhovnost) duše. Dade se to i ovako dokazati.

Kada bi razum preko tijelovnoga organa (sjetila) djelovao, ne bi mogao shvatiti naravi svih tvarnih stvari, jer moć, koja preko tijelovnoga sjetila djeluje, vezana je na jednu samo vrst materijalnih stvari, na pr. vid na boje. Kada bi dakle razum bio moć organička, bio bi opredijeljen na to, da shvati ovu ili onu narav

materijalnih stvari, te nebi mogao shvatiti naravi svih tvarnih stvari. No razum može shvatiti, i to mu upravo kano svojstvo pripada, bistvo svake stvari, koja ima svoju stvarnost u materiji. Razum dakle ne može da bude moć organička, nego je moć neorganička.

2. Predmet osjeta razlikuje se posve od predmeta razuma. Osjet naime po sebi ne shvaća u stvarima drugo, van njihove sjetilne kakvoće, pa buduć da su te kakvoće nešto pojedino i tijelovno, ne shvaća osjet drugo, van pojedine i tijelovne stvari. Suprotno razum spoznaje bistvo stvari, prosto od sjetilnih kakvoća, pa za to je njegov predmet bestvaran i općenit; pače razum od spoznaje bistva stvari, koje svoju stvarnost imaju u materiji, podiže se do toga, da spoznaje takogjer stvari, koje su nad materijom. Predmet dakle razuma posve se razlikuje od predmeta osjeta.

206. Isto tako razlikuju se i djelovanja razuma i osjeta. Duša ne može stvari shvatiti van pomoćju koje moći tvorne, koja tvori, da su stvari u istinu shvatljive (actu intelligibiles), jer bistvo, prosto od sjetilnih kakvoća, ne nalazi se u stvarima stvarno (actu), nego samo možno (in potentia); suprotno da duša stvari ćuti (osjeti), ni je joj potrebna kakova tvorna osjetna moć, koja bi stvari učinila stvarno (actu) osjetnima. Osim toga prežestoko djelovanje sjetilnoga predmeta na osjet djeluje pogubno na ovaj, dočim žestina predmeta našega razuma predmet još usavršava. Nadalje bića razumna izvode razna i protivna djelovanja, dočim životinje nerazumne izvode samo neka stanovita djelovanja, i to uvijek ista u istoj vrsti; tako na pr. svaka lastavica jednako svoje gnjezdo pravi. Napokon

osjet upravo za to, što je moć organička, ne može se nada se vratiti, pa za to jedan te isti osjet ne može spoznati svojih djelovanja; jer se nešto nad nešto vraća, kada se cijelo s cijelim tako spaja, da iz obadvoga nešto jedno nastaje; no sjetilo se ne može cijelo s cijelim spojiti u jedno, jer ima česti izvan česti; ne može se dakle nada se ili u se vratiti. Suprotno razum upravo za to, što je moć neorganička, ne samo da shvaća stvari, nego u se vraćajuć se ili o sebi razmišljavajuć, spoznaje sama sebe i svoja djelovanja. Djelovanja dakle razuma razlikuju se skroz od djelovanja osjeta.

Odatle slijedi, da se pozornost, sud, umovanja, i druga intelektivna djelovanja ne mogu nikako smatrati kano kakove senzitivne promjene, kao što to senziste tvrde.

Članak 9.

O govoru i poduci.

207. Govorom se očituje misao, želja i što je u nama; djelovanje našega uma postaje po govoru vidljivo. Misao je nutarnja riječ, koju duh sam sebi govori, a ta nutarnja riječ utjelovljuje se u riječi vanjskoj. Za to je u vanjskoj riječi misao reć bi njezina duša. Riječ dakle vanjska nužno pretpostavlja misao. Samo ono biće može govoriti, koje misli.

Što u nama biva, može se i drugačije izraziti; ni je dakle riječ jedini način, kako se misli očituju No ipak najsavršenije može se izraziti usmeno što god se hoće, jer je to i najlaglji, a i najshodniji način, kako da se očituje što mislimo, hoćemo i ćutimo.

Upotrebe li se mjesto glasa znaci pismeni u svrhu, da se misli i sve, što u nama biva, izrazi, nastane pismeni jezik; može pako pismo biti slikovno i slovno. U slikovnom pismu svaki znak izražava cijelu misao, u slovnom pako pismu izražava svako znamenje, to est svako slovo ili samo koji dijel riječi, koju sačinjavaj više glasova, ill jedno jedino znamenje glasa. Ako se mjesto glasova upotrebi kretanje (gestikulacija) stanovitih tijelovnih organa kao glave, očiju, usta, ruku, i t. d, koje je u savezu sa mišlju, što se hoće da izrazi, onda dobivamo ono, što se zove govor tijelom (Gebaerden-Sprache); ako se nastoji, da se taj govor tijelom lijepo izrazi spretnom kretnjom ili cijeloga tijela ili pojedinih dijelova tijela kao glave, očiju, ruku, nogu i t. d., onda on prima ime mimike.

Slikovno je pismo starije od slovnoga, i to se femelji na samoj čovječjoj naravi; jer kano što osjetna spoznaja prethodi intelektivnoj, isto tako prethodi slikovno pismo slovnomu. Čovjek počeo je prema svojoj naravi predmete ponajprije onako u slikama predočivati, kako su mu oni u duši u slikama i pritomni, prije nego li je mjesto njih posredujuća slova stavio. S vremenom nastala je potreba, izmisliti druga znamenja naročito za pojmove, koji izražavaju nešto nadsjetilno. Ta potreba dovela je do slovnoga pisma. Prelaz od slikovnoga pisma na slovno učinjen je već za prvih vremena, te je većina naroda rano napustila slikovno pismo i služila se pismom slovnim.

Kod nekih naroda učuvalo se ipak slikovno pismo akano u Egipćana, Meksikanaca i Kineza. A najstarij uorma slova kako se opažaju na pr. na ciglam

Ninivi i Babilonu, na feničkim i grčkim natpisima, dovoljno pokazuje, da su u početku slova imala veliku sličnost sa nacrtom slika, te da se je od slikovnoga pisma na pismo slovno tek malo po malo prelazilo.

208. Buduć da govor pretpostavlja um, kojega životinje nemaju, slijedi samo po sebi, da životinje ne mogu govoriti. Ima, istina, životinja, koje imaju nešto slična govorilu, kakova su u čovjeka, i to ne četveronožne životinje, već ptice; no ipak one ne mogu govoriti. Njihovi glasi nisu drugo van izražaj boli, spolnoga nagona, glada i t. d. Na te naravne glase nagoni ih instinkat; one ih ne trebaju istom učiti, niti ih mijeujaju, niti ih mogu zaboraviti. Neke ptice istina oponašaju čovječji glas nekim nesavršenim načinom, ali svakako to biva bez smisla i shvaćanja; četveronožne životinje niti toga ne mogu; opica oponaša čovjeka u svem, no u govoru nikako. Životinja sluša na glas čovječji, no ona sama ne može da se drugomu saopći, van nehotičnim naravnim glasovima i kretanjem tijela. Za to životinje nikako ne govore, nego mjesto govora zastupaju naravni nehotični glasi i kretanje tijela.

209. Izmegju misli i govora kod čovjeka opstoji uopće neki naravni odnošaj, u smislu naime, da je govor naravni izričaj, naravno znamenje misli. Taj megjusobni naravni odnošaj jest razlog, za što uopće zakoni govorenja odgovaraju zakonima mišljenja. No što valja uopće, ne valja napose. Što se naime pojedine koje riječi tiče, kojom se stanovita misao izražava, ne opstoji megju njom i odgovarajućom mišlju naravan odnošaj u tom smislu, kano da je upravo ta riječ naravan

izričaj, naravno znamenje one misli; jer se jedna te ista misao može raznim riječima izraziti, kano što se u istinu u raznim jezicima i razno izražava. Odnošaj dakle u tom slučaju ni je naravan, nego ovisi o samovolji ljudi i od običaja.

Nalazi se ipak u raznim jezicima takovih pojedinih riječi, što zvukom svoga glasa kano oponašaju same stvari, koje znamenuju (verba onomatopoëtica). Opaža se naime, da se kad i kad kod onih riječi, koje nam što zorno predočuju, neko sudaranje glasa i harmonija očituje izmegju načina, kako nam se predmet predočuje, i izmegju zvuka same riječi, kojom se taj predmet izražava, kao što se to opaža kod riječi: grmljavina, lupa, cičati, cvrkutati, i t. d. Premda dakle ovis o volji i običaju, da se ovom riječju upravo ova stvar, a ne druga izrazi, ima ipak makar i malo riječi u svakom jeziku, koje izražavaju predmet, koji odgovara njegovoj vlastitosti.

210. Ako govor i pretpostavlja um, govor je ipak umu od prevelike koristi; jer time, što mi svoje misli vežemo na stanovite riječi i izreke, bivaju one puno izrazitije i jasnije. Dok se misao riječju ne zaodjene, izgleda ona neopredijeljena, te nema kano obličja. Misao dakle i govor u izmjeničnom su odnošaju. Govor ovisi o misli, ali on opet i misao podupire i pomaže.

Odatle ujedno slijedi, da se um ne može potpuno razviti bez govora. Samo onaj, koji zna govorti, može dospjeti do onoga potpunoga razvitka svoje intelektivne moći, po kom biva sposoban, da dosegne nešto više i uzvišenije na polju znanosti. Tomu nas uči i svage danje iskustvo. Čovjek, koji ne zna govoriti, nikada n-

može toliko naučiti, koliko drugi, koji zna govoriti. Za to takova čovjeka, koji ne zna govoriti, sama narav već goni na to, da taj nedostatak drugim znamenjima nadoknadi, te njima izrazi, čega ne može da izrazi riječju. Baš za to, što je govor tako potrebit za razvitak intelektivne moći, opaža se uopće kod svakoga djeteta, da mu se um jednako razvija, kako mu se razvijaju govorila, to jest, kako u tome napreduje, da se govorom služi.

211. Čovjek u istinu nauči kakav jezik tako, da mu drugi govori. Od drugih nauči one riječi, kojima se stanovite misli izražavaju, i time, da si te riječi zapamti i onako ih upotrebi kako drugi, dolazi malo po malo do toga, da samostalno govori. Pak buduć da je čovjeku za potpun razvitak njegove intelektivne moći govor od potrebe, to je on u svrhu toga postupnoga razvitka svoje intelektivne moći od naravi već na to upućen, da ima oko sebe drugih ljudi, koji mu mogu govoriti i na njega utjecati. Kada ne bi toga bilo, ne bi mogao čovjek savršeno doći do potpune porabe jezika, a po tom niti do potpuna razvitka svoje intelektivne moći.

212. No time nisu još svi uvjeti ispunjeni, koji se iziskuju, da se čovječji um potpuno razvije. U tu svrhu ni je dosta, da se čovjek samo u društvu kreće, u kojem se govori, da se tako i sam nauči govoriti, nego se povrh toga još zahtjeva i p o d u k a govorom, ako se hoće, da se um savršeno razvije.

Da se intelektivna moć djeteta pobudi, vježba i ravna; da se ona sa svakoga gledišta u djelovanje stavi, potrebna je poduka. Bez poduke ostaje raz-

vitak uma na niskom stupnju; bez poduke ne može um da postigne kakovo savršenije znanje, kako nam to potvrgjuje i samo iskustvo. Za to se može tvrditi, da je čovjek od naravi i na poduku upućen u svrhu, da mu se intelektivna moć razvije.

Ne valja odatle odma zaključiti, da čovjek ne može ni misliti, ni kakovih pojmova imati bez riječi, govora i poduke. To tvrditi, značilo bi pomiješati govorenje i mišljenje, što ne smije nikako biti. Ta sami znademo, kako se mnogo puta dogagja, da imamo na pameti kakovu misao, a ne dolazi nam nikako u pamet riječ, kojom da ju izrazimo; pače imamo kadkad pojmova, za koje nemamo nikakovih riječi, te smo si često svijesni nutarnjega stanja naše duše, a nemamo riječi, kojima da to izrazimo, kako se to opaža kod bolesnika, koji hoće da opišu svoju bolest, a ne znadu je izreći.

Napokon mi više puti tako brzo umujemo, te ne bi ni moguće bilo, sve one riječi u tako kratko vrijeme predočiti si, koje su od potrebe, da se cijeli niz tih koje kakvih zaključaka izrazi, pa nas poslije puno truda stoji, kada kušamo da sav red tih zaključaka stavimo u izreke.

Ako je dakle čovjeku i od potrebe, da zna govoriti, ako hoće, da si intelektivnu moć potpuno razvije, ni je mu ipak apsolutno potrebit govor tako, kano da uopće ne bi mogao svojim umom djelovati onaj, koji ne zna govoriti. Pače iz svega, što do sada navedosmo, slijedi, da i takovi ljudi moraju i mogu umom djelovati, misliti i umovati, premda ne znadu govoriti.

213. Protiva toga navode se dva prigovora: prvi jest primjer gluhonijemih, za koje tvrde, da nemaju razumnih pojmova, već da se oni kreću jedino u osjetnim predstavama, te da ih vodi ne um, nego instinkat No to je mnijenje posve krivo; jer:

1. Bilo je jako glasovitih ljudi, koji su gluhonijeme svestrano istraživali, te se osvjedočili, da oni nisu bez razumnih pojmova.

2. Prije nego se počmu odgajati gluhonijemi, pokazuju oni, da imaju više ideja. Pače kada nebi imali raznih pojmova, pa ne bi mogli ništa shvatiti, ne bi se mogli ni uzgojiti.

3. Kada duže vremena skupa stanuju gluhonijemi, pronalaze si sami mnogo znakova, kojima izražavaju svoje misli.

Što se pako tiče drugoga prigovora, koji se tiče izložene djece, za koju protivnici tvrde, da nemaju nikakovih pojmova, kada izvan društva ljudskoga odrastu, to valja taj prigovor zabaciti; jer

a) takovih slučajeva navodi se malo i to ne svestrano ispitanih, koji nisu ni iz daleka dostatni, da se od njih općenit zaključak izvede. Da se ti slučajevi nisu ni mogli kako treba ispitati, stvar sama govori.

b) Da takova djeca duševno zahire, te joj se ne može um valjano razviti, ni je to samo krivo, što su izvan društva ljudskoga bez poduke, nego što su i tijelovno zapuštena te i tijelom zahire i benasta postaju. Odatle ipak ne slijedi, da ona nemaju nikakovih pojmova. U tom nas osobito potvrgjuje i to, što odrasli ljudi isto takovi postaju, kao i djeca, kada se posve od ljudskoga društva isključe i tijelovno zapuste.

c) Baš za to, što i ta djeca imaju um, koji poznaje istinu, ni je moguće, da ona ne dogju do prvih

istina, do prvih pojmova o biću, jednakosti, sličnosti, uzroku, učinku, i t. d.

214. Ta dva prigovora razbit će još bolje razlozi, kojima se pobija sam tradicijonalizam, koji uči, da se intelektivna moć ima smatrati ne kano moć, koja svojim vlastitim djelovanjem istine istražuje i do njih dolazi, nego da je ona moć, koja samo prima u se one istine, koje nam pružaju jezik i poduka. Po toj nauci ne može čovjek svojim vlastitim djelovanjem do nikakove intelektivne spoznaje doći, nego da u njegov um dolaze pojmovi i istine jedino preko jezika i poduke. Bez jezika i poduke bio bi prema tomu čovječji um tabula rasa; jezik i poduka su protivnicima jedini izvor, odakle um svu svoju intelektivnu spoznaju crpa. Jezik dakle i poduka su kanal, kojim istina teče, te odakle se u duh čovječji izlijeva; izvor pako, odakle taj kanal svoju sadržinu prima, jest tradicija (predaja), koju jezik kano nosi, a čuva se i potomcima predaje u rodu ljudskom; sadržina te tradicije prenosi se na pojedine ljude jezikom, te se pomoćju njegovom u njih kano izlijeva. Za to se ta nauka i zove tradicijonalizam.

Ta tradicija ili predaja polag svoje sadržine morae imati vrelo, odakle proizvire; jer što ni je dano, n može se ni drugomu predati. Kano taj izvor navode tradicijonalisti stranom pozitivnu objavu Božju gledom na metafizičke, vjerske i moralne istine, stranom razum gledom na ostale intelektivne istine, za koje su tvrdili, da ih um može svojim vlastitim djelovanjem spoznati' dočim su to nijekali gledom na metafizičke, vjerske i moralne istine. To je ublaženi tradicijonalizam.

215. Tradicijonalizam i jedan i drugi ima se zabaciti, i to sa psihologijskoga gledišta iz slijedećih razloga:

1. Jezik i poduka su od potrebe, da se l a g l j e i s a v r š e n i j e razvije intelektivna moć, ali joj nisu od potrebe tako, da nebi ona mogla sama djelovati bez jezika i poduke; jer čovjek može misliti i bez jezika i poduke. Ni je dakle istina, da su jezik i poduka svakoj intelektivnoj spoznaji jedino vrelo.

2. Pače niti se ne mogu u nama pojmovi i istine riječju i jezikom proizvesti. Riječ bo ni je naravno, već samovoljno znamenje pojma, koji se njome naznačuje; jer o samovolji ljudi ovisi, da se ovom riječju naznačuje ovaj pojam, a ne koji drugi, premda bi se mogao isto tako naznačiti i kojom drugom riječju. Pa zbilja riječ, u koliko djeluje jedino na naš sluh, pobugjuje u nama samo osjetnu predstavu. Da pak ta sjetilna predstava u nama proizvede pojam, bilo bi od potrebe, da je ona s njim u naravnom savezu, to jest da je ona njegovo naravno znamenje. Ne može dakle riječ sama po sebi da proizvede pojma u našem razumu.

3. Da se ono, što preko riječi do uma dopire, samo shvati, od potrebe je poznavanje riječi; jer tko ne poznaje značenja riječi, ne shvaća ni onoga, što mu se govori. Značenje pako riječi poznajem samo tako, što znam, da ona riječ naznačuje upravo ovaj pojam, a ne koji drugi. Ako je tomu tako, onda se već pretpostavlja, da ja već prije taj pojam imam u pameti, jer samo pod tim uvjetom mogu svezu izmegju znamenja i znamenovane stvari spoznati. Riječ dakle ne samo ne proizvodi u meni odgovarajućega pojma, nego pače da se ova sama shvati, od potrebe je predpostaviti, da

sam ja taj pojam već prije imao. To valja uopće, bili pojmovi ma kakove sadržine.

4. To isto slijedi iz samoga načina, kako se djetetu prvi put riječi i pojmovi priopćuju. Djetetu se ne priopćuje koja riječ s namjerom, da se njome u njem proizvede odgovarajući pojam, to bi bilo uzalud; nego njemu se pokazuje predmet u svrhu, da si ono samo stvori pojam o njem, te mu se kazuje, da se taj predmet ovom riječju naznačuje. Pojam je dakle prvo, a onda istom slijedi riječ.

5. Što je rečeno o riječi, još više valja o poduci Dijete kada ne bi samo tvorilo pojmova svojim vlastitim djelovanjem, ne bi nikakove istine moglo shvatiti, jer da shvati izreke, što ih čuje, kada ga podučavaju, potrebito je, da ono već ima mnogo pojmova, te da samostalno razne pojmove prispodablja. Pače svako podučavanje postaje nemogućim, ako se ne pretpostavi da dijete svojim umom samostalno djeluje. Svrha po. dučavanju ni je ta, da dijete šta nauči na pamet, nego da ono i razumije, čemu se uči, ter se uputi, kako će se i samo svojim umom služiti, kako će misliti, suditi‘ umovati: sve je to nemoguće, ako se ne pretpostavi, da dijete svojim umom samostalno djeluje.

Čovječji dakle um ni je tabula rasa, kako ga tradicijonalisti nazivaju, koja samo prima u se što god; joj jezik i poduka utisnu; jer je on u svojem spoznavanju tvoran. Jezik i poduka su istina potrebiti čovjeku za potpun razvitak njegova uma, no nisu mu nužna sredstva, bez kojih um ne bi nikako mogao djelovati.

216. Na koncu reći nam je još koju o postanku jezika. Stavi li se pitanje historički, kako naime uči-

povjest o postanku jezika, onda valja odgovoriti, da je Bog stvorio prvoga čovjeka potpuno razvita tako, da je on i znanje i jezik od Boga primio, pa ni je, morao jezik istom naučiti. Taj jezik prvoga čovjeka prenosio se je na njegove potomke putem predaje, te se je poslije razgranio na razne jezike, kad je Bog ljudima jezike pomrsio. To potvrgjuje i prispodobno jezikoslovlje, koje, što više napreduje, to više dolazi do osvjedočenja, da svi različiti jezici imadu općenit korjen u prajeziku, od kojega da su svi drugi jezici kano razna narječja proizišli.

Stavi li se pako pitanje apstraktno, kako bi naime jezik mogao nastati, to se može tvrditi, da bi ljudi i prve početke jezika bili mogli sami od sebe iznaći, pretpostavivši kod njih jedino sposobnost ili moć govorenja. Budući da naime jezik ni je za mišljenje apsolutno potreban, to bi ljudi, koji bi skupa živjeli mogli se sporazumjeti, da stanovite predmete stanovitim članitim glasovima naznače, te tako s tim stanovitim riječima i stanovite pojmove spoje. Početak bi mogao biti od stvari sjetilnih, a poslije bi se moglo prijeći i na predmete nadsjetilne. Time bi se stavio temelj jeziku, a od tih prvih početaka moglo bi se dalje napredovati i jezik usavršiti i popuniti.

Glava V.

O izvoru čovječje spoznaje ili o postanku ideja.

217. Premda smo u predidućoj glavi raspravili ovo pitanje, ipak ćemo nastojati još tačnije razviti ga, jer to njegova važnost iziskuje. Buduć da spoznaja

našega uma počima shvaćanjem predmeta po umnoj (intelektivnoj) slici, pitanje o izvoru spoznaje našega uma svagja se na pitanje, odakle i kako nastaju te duhovne slike, kojima naš um oplogjen malo po malo dolazi do potpune i savršene spoznaje stvari. Ovo je pitanje važno ne samo u sebi, nego i zbog nekih zabluda nastalih od zlo shvaćena izvora spoznaje našega uma.

Zablude pak o postanku ili izvoru ideja svagjaju se na tri vrsti: prve su onih filozofa, koji tvrde, da ideje proizviru jedino od duše; ovamo spadaju sustavi urogjenih ideja i idejalizma; druge su zablude onih filozofa, koji sve ideje kano na izvor dovode na vanjski svijet (na iskustvo); ovamo spadaju teorije empiričke; treće zablude su onih filozofa, koji sve ideje izvagjaju od jedinoga Boga; ovamo spadaju tradicijonalizam i ontologizam.

Najprrije dakle treba te zablude razbiti, a onda valja protumačiti pravi postanak ili izvor ideja.

Članak 1.

O urogjenim idejama i o idejalizmu.

218. Istina je jedna, a zabluda mnogostruka. Zabluda je tvrditi, da ima urogjenih ideja; ni je dakle čudo, što ima više filozofa, koji na razan način padoše u bludnju, koji tvrdiše da ima urogjenih ideja. Glavnih bludnja ipak ima samo dvije vrste: jedni uče, da su urogjene ideje stvarne i pune, to jest one, što se odnose na stvarne i stanovite opredijeljene predmete, kao što su to ideje o Bogu, o svijetu, ob onom što je u svijetu. Ovamo spadaju filozofi: Plato, Descartes

(† 1650), Leibnitz († 1716), Wolff († 1754), Dugalt Stewart († 1828), Krauss († 1832), Schubert, Schopenhauer i drugi, od kojih neki tvrdiše, da su urogjeni i čini, kojima se sudi i umuje. Drugi pak tvrde, da su urogjene ideje čiste, koje su prazne forme bez materije, to jest takove, koje ne izražavaju stalna predmeta, nego izriču samo razne načine, po kojima razum pojave izkustvene sabira, redi i u jedan pojam spaja. Ovamo spadaju Kant i Rosmini.

219. Ideje, po kojima opredijeljene stvari poznajemo, nisu urogjene. Tu je govor ponajprije o idejama stvarnih predmeta, a ne samo o idejama pukih mogućih stvari, a onda se tu radi o habitualnim idejama, po kojima nešto znamo, ma o tom sada upravo ne razmišljavamo, a ne o kojem pojmu, kojim sada upravo stvar koju shvaćamo; jer da takav pojam ni je urogjen, samo je po sebi jasno; inače bi razum od prvoga svoga početka o svim stvarima neprestano u istinu razmišljavao, čega nitko pametan ne će tvrditi.

Da pak i zbilja ideje nisu urogjene, po kojima upoznajemo opredijeljene stvari, vidi se iz samoga iskustva; jer da su nam urogjene ideje stvari, bile bi nam urogjene i sve znanosti; ne bi se naime mogao nikakav razlog navesti, za što da se za ovu ideju radije tvrdi, da je urogjena, nego li za onu. A to se iskustvu protivi, jer svi znadu, kako se samo mukom i trudom velikim dolazi do kakove nauke i znanosti. Ideje stvari dakle nisu nam urogjene, nego su stečene trudom; niti je znanje ikoje stvari urogjeno, koje se ima smatrati kao plod i čedo duše, nego je urogjena sama razumna moć, iz čije djelatnosti nastaje taj plod ili to čedo.

Da ideje stvari nisu urogjene, vidi se i odatle, što čovjek, koji nema kojega osjeta, nema ni znanja ob onim stvarima, što se tim osjetom shvaćaju, kao što na pr. čovjek slijep od rogjenja ne može imati pojma o bojama. A toga ne bi moglo biti, kada bi u umu bile urogjene ideje svih stvari.

Niti se može kazati, da su nam istina urogjene ideje, ali da smo ih mi zaboravili; jer po čem ti poznaješ, da si nešto već znao, ako se ničega ne spominješ? Iskustvo upravo protivno svjedoči: da kad i kad ono zaboravljamo, što smo naučili, a ne ono, što već po naravi znamo, kao na pr. da je cjelina veća od česti. Plato je naime naučao, da su duše već postojale prije nego su se sjedinile s tijelom, a sjedinile su se zbog opačina počinjenih. Uslijed toga spoja zaboravile su duše sve ideje, što su ih prije imale, a onda ih se sjete, kada naidu na njihove predmete. Odatle Platonova rečenica: Učiti se reći će spominjati se.

Prema tomu je ništetan prigovor Platonov. Nitko ne može odgovoriti, što je istinito, van ob onom, što zna. No i idiota, koji nema stečena znanja, odgovara, što je istinito o pojedinim stvarima, samo ako ga redom pitaju. Čovjek dakle i prije, nego li steče kakovo znanje, ima spoznaju o stvarima, a to ne bi moglo biti, da duša nema po naravi već urogjenih ideja.

Da se ta činjenica protumači, ne iziskuje se, da je tko stvar prije poznavao, nego je dosta, da ju upozna i nauči u isti čas, kada mu se pitanja stavljaju; jer dobro uregjena pitanja jesu kao kakovo umovanje, koje polazi od općenitih principa, što su sama po sebi poznata, i prelazi na vlastite zaključke. Takovim postupkom znanje se u razumu ragja, pa za to kada takav idiota dobro odgovara na pitanja uredno postavljena, ne odgovara tako za to, kao da je to prije znao, nego za to, što je upitan umujuć samu stvar naučio. Naravno to valja tako kazati, kada je govor o spekulativnim stvarima, a ne o fizičkim i historičkim, kojima se ne uči umovanjem ili pitanjem.

220. Valja zabaciti sustav Kantov i Rosminijev. Umuje pak Kant ovako: Ljudske znanosti sastoje se od istina općenitih i nužnih; a što god iskusujemo, jest nenužno i pojedino (osebno). Ta nužnost i općenitost istine ne mogu imati svoj početak u iskustvu, nego se prije svakoga iskustva temelji na razumu. A kako to? Duši su naime urogjeni neki tipi ili čiste forme, koje, jer provigjene znamenjem općenitosti i nužnosti, i samim predmetima dobivenim iskustvom utiskuju to dvostruko znamenje. A buduć da su znanosti trovrsne: matematičke, fizičke i metafizičke, to je od potrebe, da se u duši nalaze ponajprije čiste forme osjetnosti, to jest prostora i vremena, što matematika treba; a onda forme razuma, naime kategorije količine, kakvoće, odnosa i modaliteta, što fizika iziskuje; napokon forme uma, naime tri ideje: o Bogu, duši i svijetu, što se iziskuju, da se metafizika sačini. I za to osim analitičkih sudova, što jedino nastaju usljed posmatranja onih forma, treba priznati i druge sude, koji materiju istina imaju od iskustva, formu pako općenitosti i nužnosti imaju od samoga uma; i za to se ti sudi pravom zovu sudi sintetički a priori.

Rosmini pako tvrdi, da je urogjena jedino ideja bića, i to ideja bića idejalnoga, neopredijeljenoga ili

samo mogućega. Ta ideja Rosminiju se činila nužna ujedno i dostatna, da se protumači izvor ideja. Činila mu se nužna, jer po njegovu sudu za tvorbu općenite ideje ni je dostatna apstrakcija, nego se iziskuje sud; sud pako pretpostavlja općenitu ideju. Da se dakle izbjegne circulus vitiosus, prisiljeni smo priznati, da je urogjena koja općenita ideja, odakle svaka misao ima svoj početak. Ta urogjena ideja bića jest ujedno i dostatna; jer sve ostale ideje dostatno se tumače stranom analizom ideje bića, stranom sintezom bića sa senzacijom.

221. Čiste forme utisnute umu prije svakoga iskustva valja zabaciti. Neistinit je dakle sustav Kantov i Rosminijev. Te forme ne samo nisu kadre protumačiti izvor ljudske spoznaje, nego one uništuju istu njezinu vrijednost objektivnu ter dovode do skepticizma. Da je tomu tako, vidi se iz slijedećih razloga:

1. Pravi predmet ljudske spoznaje jest bistvo stvari na pr. bistvo čovjeka, Boga, tijela, mudrosti, kreposti i t. d. No forme, navedene od protivnikâ po njihovu vlastitu priznanju, ne izriču ništa stvarno (realno), nego su forme prazne i puki tipi subjektivni utisnuti umu prije svake objektivne spoznaje. Po toj teoriji dakle ne tumači se ljudska spoznaja, nego se pače niječe njezina objektivna vrijednota. Pa i u istinu ono samo znamo, čiju ideju imamo; ako dakle ideje ne izriču samih stvari, onda ni ne poznajemo stvari. Niti valja prigovor: stvarnost spoznaje spasava se senzitivnim iskustvom, koje stvarne predmete shvaća ter njima ispunjuje prazne forme. No to valja zabaciti; jer razum ili shvaća idejalno bistvo predmeta, koji nam

osjet predstavlja, ili ga ne shvaća. Ako ga shvaća, onda se utaman pretpostavljaju one urogjene forme, jer je dostatna urogjena moć, koja idejalno bistvo izlučuje (apstrahira) sa predmeta iskustva. Ako ga pako ne shvaća, onda te forme, i poslije kako se spoje sa iskustvom, ostaju prazne, jer je jedino idejalno bistvo razmjeran predmet, kojim se ideja može ispuniti.

2. To se isto može izvesti iz tvrdnje samoga Kanta, koji uči, da nam je bistvo stvari posve nepoznato; jer po njegovu nauku ne znamo, što je objektivno i u sebi Bog, duša, svijet, nego oni tipi urogjeni silu nam nanose subjektivnu, da prema raznim pojavama, koje u nama i izvan nas iskusujemo, pretpostavimo kakav uzrok: koji se uzrok zove Bog, duša svijet. I tako ta kriva nauka dovodi čovjeka do pravoga skepticizma.

3. Istim dokazivanjem obara se i sustav Rosminijev, jer ima svoju silu, bilo da je urogjena forma samo jedna, bilo da ih je mnogo; jer isti je princip, odakle polazi kako Kant, tako i Rosmini, naime iz principa, da se općenite ideje ne mogu izlučiti (apstrahirati) od predmetâ iskustvenih, i da spoznaja nastaje iz spoja čiste ideje sa senzacijom. Budući da se dakle takovim spojem one prazne forme prikladnim i homogenim načinom ne mogu ispuniti, malo je stalo do toga, jeda li se iskustvo spaja sa jednom formom, ili sa stotinama od njih, kada se ipak tako nikada ne može izvesti kakova prava spoznaja.

222. Bilo je filozofa, koji su tvrdili, da je bar ideja o Bogu urogjena, jer da se neograničeno biće ne može shvatiti od bića ograničenoga, i jer su i naj-

učeniji ljudi tvrdili, da je poznavanje Boga čovječjoj naravi prirogjeno. Tako prigovaraju: Kartezij, Thomasin, Staudenmaier, Klee, i drugi. Na te se prigovore odgovara, da ne može biti urogjena ni ideja o Bogu; jer se protivi iskustvu i svijesti. Da Bog jest i njegove vlastitosti mogu se dokazati iz njegovih stvorova. Kad se pak tvrdi, da je prirogjena čovjeku misao o Bogu, ne će se time reći, da je čovjeku prethodno prije svakoga njegova razumnoga djelovanja utisnuta; nego za to se tako kaže, što se neka nesavršena spoznaja o Bogu može lako crpsti reć bi naravnim djelovanjem iz promatranja stvorova. Isto tako se tvrdi, da nam je prirogjeno znanje prvih općenitih ideja, kano pojam o biću napose, ili da nam je prirogjena spoznaja prvih principa. Jest, prirogjeno nam je znanje prvih općenitih ideja, u koliko naime duša svojim sebi prirogjenim razumnim svjetlom sama po sebi do njih dolazi, tako te ju sama narav na to goni i sklanja, da tvori prve općenite ideje, a da joj u tu svrhu ne treba ničije pouke niti joj treba uložiti kakova truda. Slično nam je prirogjena spoznaja prvih principa, jer je dostatan razum, da ih spozna. Po naravi naime imam svjetlo (razum), što je dostatno, da spoznam na pr., da treba roditelje štovati i da ne valja vrijegjati bližnjega; ali mi nije utisnuta ideja oca ili bližnjega. Ni je dakle ni ideja o Bogu urogjena ili utisnuta, nego je pomoćju razuma stečena iz stvorova il iz objave.

223. Idejalizam to jest onaj sustav valja zabaciti, koji niječe razliku izmegju objekta (predmeta) i subjekta, koji misli, a

koji usljed toga ne priznaje nikakove druge stvarnosti osim one, koja samim idejama pripada. Tomu snstavu utro je put Kant, koji, premda upravo ne niječe eksistencije vanjskoga svijeta, ipak tvrdi, da nam je bistvo stvari nepoznato. A ono, što se ne poznaje, lako se i niječe. Idejalisti svoje tvrdnje trostrukim razlogom nastoje uglaviti:

Prije svega tvrde, da vanjski svijet ne može djelovati na razum, a po tom razum ne crpa svojih ideja izvana, nego ih sam proizvodi. Za to ideje u sebi ne sadrže ništa drugo, nego ono, što imaju od samoga uma; a od uma imaju bitak Idejalni, a ne realni (stvarni).

Nadalje razlažu svoje tvrdnje veleći, da se za spoznaju iziskuje istovjetnost izmegju onoga, koji što spoznaje, i izmegju onoga, što se spoznaje. A to dakazuju time, da spoznano treba da bude u spoznavajućem, a u razumu ne može drugo biti, nego bitak idejalni. Niti ima, kažu, drugoga mosta, po kojem da razum izvan sebe izigje ter predmet od sebe različit shvati. Tako su tvrdili Fichte i Rosenkranz,

Napokon tvrde, da svaki čin, a po tom i svaka spoznaja svoj predmet ne pretpostavlja, nego ga postavlja. Prema tomu sve ono, što poznajemo, ni je ništa drugo, nego plod i očitovanje same ideje.

To su principi svim idejalistima više manje zajednički, premda ih jedni malo drukčije tumače od drugih. Usljed toga se običaju razne forme idejalizma razlikovati: idejalizam skeptički (Pyrrho u trećem stoljeću prije Isusa; Hume † 1776, koji je o stvarnosti predmeta dvojio); idejalizam dogmatički i umjereni ili

akosnički (Berkeley † 1753), koji je učio, da sama tijela ne opstoje, nego da Bog predstave tijelâ u nama proizvodi; idejalizam transcendetalni, koji je Kant uveo, a koji smo gore protumačili; napokon idejalizam apsolutni, koji tvrdi, da je isto subjekat i objekat, um i svijet, biti i misliti. Taj apsolutni idejalizam jest trovrstan: subjektivni, objektivni i logički. Početnik subjektivnoga idejalizma jest Fichte († 1814), po kom je sve, što si predstavljamo, puko stavljanje našega ja ili bolje jest stavljanje moći predodžbene, tako da misliti sebe i druge stvari jest isto što postaviti ja i ne-ja. Schelling († 1854.) počima svoj sustav od uma apsolutnoga, u kojem se red idejalni i realni sjedinjuju ili bolje istovjetuju. Hegel († 1831.) počima od ideje čiste i apstraktne bića, odakle malo po malo svi rodovi, sve vrste, sva pojedinčeta nastaju dodavanjem razlika.

224. Na gore navedene tri tačke odgovaramo:

Na prvu: Dopuštamo, da tijelovni svijet ne može naravno djelovati na čistoga duha; ali niječemo, da ne može djelovati na duha sjedinjena s tijelom. Kada mi i ne bismo znali protumačiti način, kako to biva, ludo bi bilo, zanijekati taj utjecaj; jer neprekidni i te kako jaki utjecaji, što vanjska tijela na nas čine, ragjaju u nama i nehotice osvjedočenje, da svijet u istinu opstoji i da se on od nas razlikuje.

Na drugu tačku ponajprije pripominjemo, da je princip idejalistički posve neistinit, koji glasi: subjekat, koji shvaća i objekat, što se shvaća, jesu istovjetni. Taj bo princip ruši prvi princip našega razuma, naime princip protuslovlja. Budući da naime naš razum shvaća oprečne stvari, kano: ograničeno biće i neograničeno, promjenljivo i nepromjenljivo, tvarno i bestvarno, biće i ne-biće, to bi, pretpostavivši istovjetnost izmegju onoga koji shvaća i izmegju onoga što se shvaća, naš razum ujedno bio ograničen i neograničen, tvaran i bestvaran, biće i ne-biće; a to je protuslovno.

Nadalje razlozi, kojima idejalisti hoće da svoju hipotezu dokažu, ne dokazuju upravo ništa. Za spoznaju iziskuje se istina nekakav spoj subjekta i objekta, ali se ne iziskuje istovjetnost ili jedinstvo po naravi, nego je dostatno sjedinjenje idejalno po sličnosti ili po predodžbi (per similitudinem sive per repraesentationem). Da tko shvati kamen, ne iziskuje se, da on, koji ga shvaća, bude kamen, nego se samo iziskuje, da si kamen predstavi, predoči; inače bi kamen sam sebe spoznao.

Apsurdno je i to, što idejalisti traže nekakav most, preko kojega subjekat da pregje i dogje do objekta; jer subjekat ne prelazi k objektu, nego suprotno objekat djeluje na subjekat i ulazi u njega, ali ne naravno po svojem stvarnom (realnom) bitku, nego po svojoj idejalnoj sličnosti. I tako razum pomoćju te idejalne sličnosti crpljene sa objekta predstavlja si sam predmet ter ga shvaća. Kao što kip Petrov ne treba da se stvarno spoji sa samim Petrom u svrhu, da ga dobro predstavi, tako i naš razum ne treba da izvan sebe izigje u svrhu, da predmete spozna. Ne treba dakle nikakova mosta u smislu idejalistâ.

Valja osobito još i to istaknuti, da je najgorja i temeljna bludnja idejalista ta, što oni ideju posmatraju samo kano ono, što se spoznaje, a ne ujedno i kano ono,

čim se spoznaje nešto drugo; jer kada bi tako bilo, nestalo bi svake stvarne i objektivne znanosti.

Napokon na treću tačku odvraćamo: Dopuštamo, da svako djelovanje, a po tom i svaka spoznaja nešto stavlja, to jest nešto proizvodi; ali treba znati, da ono, što spoznaja stavlja jest riječ razuma. No valja osim toga i to znati, da spoznaja nužno takogjer nešto pretpostavlja, naime predmet; jer svaka spoznaja nešto, što već jest budi u istinu (actu) budi u mogućnosti (in potentia), shvaća, predstavlja, upoznaje, stavlja do znanja. Spoznaja dakle predmet pretpostavlja, a ne stavlja ga, kao da ga ni je prije bilo.

Ne može se prigovoriti, da razum kojega umjetnika ili razum praktički svoj predmet stavlja (uzrokuje); jer umjetnik pretpostavlja svoj predmet, o kom razmišljavajuć tvori uzornu ideju o stvari, koju treba izvesti, učiniti. A svatko ujedno vidi, da razum umjetnikov ni je uzrok po sebi dostatan ni neposredno produktivan umotvoru, nego je samo uzrok, koji ravna volju njegovu i mnogih drugih, koji treba da umotvor izrade po nacrtima dotičnoga umjetnika.

Članak 2.

O sustavima ili o teorijama empiričkim, koje ideje iz samoga iskustva izvode.

225. Empirizam valja zabaciti. Jest pako empirizam onaj idejologički sustav, koji tumačeć izvor ideja sve izvodi iz iskustva (ἐμπειρία) te ostaje u jedinom iskustvu; i prema tomu razum ili posve niječe ili zabacuje bitnu njegovu razliku od senzitivnih moći.

U empirizmu trostruk se stupanj opaža: prvi je materijalizam, koji svaku spoznaju dovodi na djelatnost skroz materijalnu, to jest na djelovanje mozga, a po tom se zabacuje ne samo razum, nego se i sve osjetne moći kano suvišne prikazuju. Ovamo spadaju filozofi Moleschott, Vogt, Büchner, a i Herbart i Lindner; jer Herbartovci, ako i ne tvrde, da su materijalisti, postavljaju ipak takove principe, odakle se materijalizam nužno izvodi. Oni bo izvor ideja tumače načinom posve mehaničkim, naime izmjeničnom privlačnom i odbojnom silom predstavâ na način tvarnih (materijalnih) sila nijekajuć vlastitu djelatnost duše. Za dušu istina tvrde, da je jednostavna, ali jednostavnošću, koja prvim atomima tijelâ odgovara, a ne onom jednostavnošću, koja duhovnim supstancijama odgovara. Iz takovih pak premisa materijalizam nužno slijedi.

Drugi stepen materijalizma jest senzizam, koji sva djelovanja spoznajna: sud, umovanje, svijest, dokazivanje i t. d. smatra pukim osjećajima više manje preudešenim. U tom sustavu priznaju se istina osjeti, no razum se zabacuje. Ovamo spadaju filozofi stari Empedokle, Demokrit (u petom stoljeću prije Krista), a od novijih osobito Kondillak († 1780).

Treći stepen materijalizma jest empirizam intelektualni, komu je početnik Locke († 1704). On istina riječima osim osjeta priznaje neku drugu spoznajnu moć, koju on naziva refleksijom; no ta spoznajna moć, kako ju on tumači, ne razlikuje se bitno od osjetnih moći.

226. Da suzbijemo taj troglavi materijalizam, navest ćemo razloge ponajprije općenite, a onda posebne.

Taj sustav nikako ne tumači samoga izvora naših ideja, nego on stranom uništuje objektivnu istinu čovječje spoznaje, stranom narav njezinu kvari, a napokon dostojanstvu čovječje naravi posve kraj čini. Pa zbilja kada osim iskustva i refleksije o iskustvu ne bi bilo drugoga izvora naših spoznaja, onda bi sve ideje, o čijem predmetu nemamo iskustva, bile lišene svoje vrijednote. Ali te ideje sačinjavaju temelj, na koji se oslanja red vjerski, moralni, društveni (socijalni) i estetički; jer Bog i duša, pravo i dužnost, krepost i zločin, dobrota, istina, ljepota i mnogo toga, bez čega se pravi ljudski život ne da ni pomisliti, jesu predmeti, koji svako iskustvo nadmašuju.

Empirizam naime sve spoznaje izvodi iz iskustva i u empirizmu se zaustavlja, tako da ničega nepriznaje, nego što se osjetima shvaća. No preko osjeta ništa drugo ne shvaćamo, nego što je posebno (singulare), nenužno (contingens) i promjenljivo (mutabile); bistvo pako stvari i istina, koja sačinjava predmet i konac svake znanosti, jesu nešto nužno, vječno i nepromjenljivo. Svakoj se dakle znanosti i svakoj istini u tom sustavu kraj čini.

Osim toga spoznanoj moći odgovara moć požudna, a djelovanju odgovaraju bistvo i narav. To je ontologički princip izvan svake sumnje. Ako dakle spoznaja čovječja ne nadmašuje spoznaju osjetnu, onda to isto valja tvrditi i o volji i o bistvu i naravi čovječjoj, a po tom nema razlike izmegju čovjeka i životinje. To je pako apsurdno; apsurdan je dakle i sustav, odakle se apsurdne stvari izvode.

227. Što se pak posebnih dokaza tiče, valja tvrditi ponajprije, da se spoznaja čovječja ne može protumačiti djelatnošću ciglo materijalnom; jer svaka djelatnost materijalna jest ili kimička ili mehanička, a po tom dovodi se na gibanje. Ako se dakle spoznaja čovječja sastoji od materijalne djelatnosti, onda se ona podvrgava zakonima gibanja; a to je nemoguće.

Da je to nemoguće, vidi se iz zakona gibanja; jesu pako ti zakoni:

Prvi zakon gibanja jest: Ni jedno tijelo ne može samo sebe staviti u gibanje. Može istina jedna čest tijela staviti u gibanje drugu čest tijela, no ni je nikako moguće, da jedna te ista molekula sama sebe giblje. No razum i misli o sebi i misli o svojoj misli. Ako se dakle misao sastoji od gibanja, onda bi morala sebe i svoje gibanje gibati, što je nemoguće.

Drugi zakon gibanja jest: Nema gibanja bez sile kretalice motora = kretala. Taj se pak zakon obara hipotezom materijalista; jer po njihovu mnijenju misao ne proizlazi iz duše ili iz subjekta, koji misli, a koji je posve trom poput svake druge materije; nego iz vana treba da se pobudi naime od objekta (predmeta), koji nagoni i giblje, upravo onako, kako to biva kod ostalih materijalnih gibanja. No mnoge ideje protežu se na predmete, koji po sudu materijalista nisu ništa stvarno, svakako nisu materijalni, a po tom ne mogu ništa materijalnim načinom staviti u gibanje, na pr. krepost, zloba, sve što je apstraktno. Bilo bi dakle gibanja bez sile kretalice.

Treći zakon gibanja jest: Ista tačka ne može se ujedno na različite strane gibati. No

um isti i sav ujedno može imati različite, pače oprečne misli, kao kada sudi, da jedno te isto ne može u isto vrijeme biti i ne biti; jer su u tom sudu subjekat i predikat u opreci, a um isti i sav ujedno shvaća jedno i drugo, inače ne bi mogao tvrditi njihove megjusobne protivnosti. Um bi se dakle ujedno raznim gibanjima gonio na razne strane.

Napokon je očevidno, da je izmegju čovječje misli i maierijalnoga gibanja razlika neizmjerna. Ta što ima zajedničko na pr. svijest samoga sebe sa gibanjem ili kimičkim pojavama?

228. Spoznaja ne može se protumačiti jedino senzacijom ili njezinom prenapravom (transformacijom). Ne može se ponajprije protumačiti jedino senzacijom, jer senzacija je čin, kojim shvaćamo jedino sjetilne stvari. No, kako nam svijest svjedoči, mi shvaćamo ne samo sjetilne predmete, nego takogjer takove predmete, koji nikako ne potpadaju pod osjete, kao što su to: prošlo, buduće, odnosi, krepost, duša, Bog, i t. d. Osim toga mi mnoge druge čine obavljamo, jer tvrdimo, niječemo, razlikujemo, dvojimo, zaključujemo, i t. d. Ne može se dakle spoznaja protumačiti jedino senzacijom.

Ali se spoznaja ne može protumačiti ni prenapravom senzacije; jer ponajprije ni je moguće, da jedan čin pregje u drugi, koji se od njega bitno razlikuje; tako na pr. vid ne može nikad preći u sluh. No razumna spoznaja bitno se razlikuje od iskustva puko osjetnoga (senzitivnoga), i to puno više, nego se vid razlikuje od sluha. A to se vidi kako iz različitosti predmetâ, tako i iz različita načina djelovanja.

Osim toga prenaprava (transformatia) ne može se pojmiti bez uzroka, koji prenapravlja. No osjet ništa ne prenapravlja, nego naprosto shvaća i predstavlja primljeni utjecaj. Nužno bi se dakle morala pripustiti bar druga moć, koja prenapravlja, niti senzizam smije to nijekati, a da se ne ogriješi o princip uzročnosti.

229. Ne može se izvor ideja protumačiti ni ciglom refleksijom o senzacijama, što je tko već imao; jer takovom refleksijom spoznaja se ne podiže u viši red, nego ostaje u senzizmu, pošto po Lokeju refleksija ni je drugo, nego vraćanje k onomu, što se upravno shvatilo. Ako se dakle upravno ništa drugo ne shvaća, nego tijela i njihove pojave, onda ni refleksija o tome ne uzilazi dalje ni više. To se jasno vidi kod fantazije, koja ako se i bavi senzacijama, što ih je imala, i ako ih na razan način spaja i reda, nikada se ipak ne podiže do idejalne spoznaje bistva.

Isti Loke očito priznaje, da duša po refleksiji ne postiže drugo, nego ideje vlastitih djelovanja. No vlastita djelovanja su nešto osebno i promjenljivo. U toj dakle teoriji ne da se protumačiti, kako mi možemo spoznati istinu nužnu, nepromjenljivu, vječnu.

To se isto vidi iz načina, kako Loke tumači izvor i narav općenitih ideja. To bo po njegovu mnijenju ne proizvire iz apstrakcije idejalnoga bistva, koje je mnogima zajedničko; nego iz skupa pojava, koji ne predstavlja drugo, nego shemu kakovu ili kakovu sličnost vanjsku mnogih individua. Prema tomu Lokejeva općenita ideja ne razlikuje se od slike fantazije; jer po njem ideja supstancije ne predstavlja drugo nego

skup pojava; ideja neograničenoga ne predstavlja drugo, nego skup ograničenih savršenosti, i t. d. Prema tomu principi našega razuma, koji se na općenitim idejama temelje, nemaju nikakove vrijednote. Tako princip uzročnosti Lokeu ni je siguran a priori, nego svu vrijednotu i sigurnost izvodi on iz iskustva, naime odatle, što vidi, gdje stanoviti pojavi postojano slijede jedni iza drugih. Kad bi to bilo istinito, nestalo bi pravoga pojma o uzroku; tako bi se vez izmegju uzroka i učinka sveo na puku vanjsku posljedbu (postupnost = successio). Osim toga izgubio bi isti princip uzročnosti svoju vrijednost apsolutnu i svoju općenitost jer odatle, što nešto biva često, ne slijedi, da biva uvijek i nužno.

Iz svega se izvodi, da niti sa materijalizmom, niti sa senzizmom, niti sa empirizmom mogu obastati istina, znanost, religija, ćudorednost, a po tom da se moraju kao pogubne teorije zabaciti.

Jedva treba spomenuti na koncu, da je drugo kazati, da razum nekim načinom ovisi ob osjetu, a drugo tvrditi, da je razum jedno te istom sa osjetom; drugo je kazati, da spoznaja počima od iskustva, a drugo tvrditi, da je spoznaja sva u iskustvu. Odakle slijedi, da valja tako zvani agnosticizam (ἀγνωσία = agnozija = neznanje) zabaciti, jer po toj nauci modernistâ ljudski razum sasvim je sapet pojavama (fenomenima) to jest stvarima, koje se pričinjaju i onim oblicima, u kojima se pričinjaju: i preko toga preći niti smije niti može.

Članak 3.

O sustavima, koji izvor ideja jedino od Boga izvode.

230. Čovjek ima razum, pomoću kojega može po vidljivom svijetu spoznati svijet idejalni i samoga Boga kano početnika svijeta. Ali bilo je filozofa, koji su tvrdili, da imamo mi ne samo razum od Boga, nego da i sva naša spoznaja počima od Boga, i to na dva načina: neki spoznaju ljudsku izvode iz prvobitne objave, koja se preko govora prenosila od jednih na druge, i zovu se tradicijonalisti, a sam sustav zove se tradicijonalizam; a drugi prvu ideju izvode iz neposrednoga zrijenja Božjega, a onda iz nje susljedice ostale spoznaje proishode, i zovu se ontologisti, a sam sustav zove se ontologizam.

Tradicijonalisti postaviše za temelj tri principa: P r v o, razum jest moć puko trpna, koja ne može stvarati ideja, nego ih mora od drugud primati; d r u g o, zadnji izvor našim idejama jest Bog, koji ih je zajedno sa govorom i pomoćju govora odma s početka saopćio rodu ljudskomu; bliži izvor jest učitelj, a sredstvo jest riječ; t r e ć e, riječ ima u sebi neku tajnu silu, kojom pobugjuje ideje u razumu onoga, koji misli.

231. Na prvi princip odgovaramo: Razum je istina u nekom i to pravom smislu t r p a n a moć. No treba znati, da riječ t r p j e t i ima trostruko značenje: prvo u posve pravom smislu, kao kada tko trpi što je izgubio, a što naravi odgovara, kao n. pr. kada se zdravlje izgubi; drugo, kada se što izgubi, odgovaralo naravi ili ne odgovaralo, n. pr. bolest; treće u najširjem smislu, kada se naime ništa ne izgubi, nego se nešto primi,

kao kada se naučimo kojoj znanosti, koje prije nismo znali. U tom trećem smislu služe se filozofi riječju trpjeti, a trpjeti reći će primati ili od moći prelaziti na čin. U tom dakle smislu dopuštamo, da je um čovječji moć trpna ili moguća i primljiva (receptiva facultas). Spoznajom bo primamo novih ideja, kojih prije nismo imali, ter ih primamo ne samo vlastitom svojom djelatnošću, nego i ujedno utjecajem predmetâ. Jedini bo Bog ima sve znanje sam iz sebe neovisno o predmetima. No niječemo, da je um trpna moć u smislu tradicijonalista, kano da bi se ideje morale riječima utisnuti i reć bi uklesati u pamet; jer se to ponajprije protivi svjedočanstvu naše svijesti, koja nas osvjedočava, da je spoznaja upravo naše pravo pravcato djelovanje, a ne samo puka primnost ideja, pa da si ideje stvaramo ne samo čuvanjem riječi, nego osobito promatranjem predmeta. Napokon tradicijonalizam vodi do materijalizma, jer je riječ nešto materijalno; no stvar materijalna može utjecati jedino na subjekat, koji je isâm materijalan. U toj dakle hipotezi ne bi duša bila spiritualna.

232. Na drugi princip odgovaramo: Objava niti jest niti može da bude izvor svih spoznaja.

Objava tu znači govor Božji bud neposredni bud posredni; tomu govoru odgovara s naše strane vjera. Tu se ne pita, jeda li Bog u istinu prvim našim praroditeljima odma s početka neposredno ulio znanje; nego se pita, jeda li je prvi i jedini izvor svoj našoj spoznaji govor Božji: neposredni gledom na naše prve praroditelje, a posredni glede na nas, tako da je prvi čin ljudskoga razuma pristajanje uz vjeru. To pako valja zabaciti iz slijedećih razloga.

1. Vjera je pristajanje uz nešto poradi ugleda onoga, koji to nešto svjedoči. No takovo pristajanje jest nerazložno, osim ako tko zna, da svjedok opstoji i da istinu hoće i može da kaže. Vjeri dakle uopće prethoditi ideja metafizička o znanosti i ideja mora istinoljubivosti svjedoka. Vjeri božanskoj moralna da prethodi spoznaja, da Bog, koji pak napose tre svojim svojstvima opstoji; ideja svjedoči, sa stanovit religioznim idejama. Pače pak o Bogu jest prva m upravo nemoguće, ako pristajanje vjere uz nešto je načinom ne shvati; se samu objavljenu istinu bar nek razum već prije vjera dakle nužno pretpostavlja, da dakle mogli toga ima više različitih ideja. Ne bismo u ni vjerovati, da nemamo razumnih duša.

2. Da je objava jedini izvor istine, onda bi idolopoklonstvo bilo bez krivnje, jer bi ga pogani primili predajom, a ne bi mogli vlastitim umom ispraviti bludnje, što su u idolopoklonstvu sadržane. No to se protivi zdravomu razumu.

3. Kad bi objava bila jedini izvor istine, onda bi i sama ta objava blla apsolutno nužna i ne bi se dalo iz učinaka spoznati uzrok i pojam o Bogu iz učinaka izvesti, niti pravi pojam o njem imati, da on naime može istinâ i takovih objaviti, koje naš um nadmašuju. No iz učinaka može naš um uopće spoznati uzrok, a napose iz stvorenih stvari može se spoznati najveće biće kano početak i svrha svih stvari, a po tom se odatle izvodi, da i objava nije apsolutno nužna, i da Bog može i takovih istina objaviti, koje naš um nadmašuju, a po tom da ima dvostruk red spoznaja: naravan i vrhunaravan, a po tom da je objava nužna

samo pod uvjetom, da nam je Bog htio saopćiti otajstva, Prema tomu istine naravnoga reda spoznajemo umom, a vrhunaravnoga reda vjerom božanskom. No Bog je i mnogo istina objavio, koje se mogu i umom spoznati; a i te onda čovjek vjeruje, jer ih je Bog objavio, koji niti može prevariti niti prevaren biti.

233. Na treći princip odgovaramo: Dopuštamo, da je poduka uopće preko riječi sredstvo za naobrazbu razuma ljudskoga najshodnije i najglavnije poradi jasnoće ideja i poradi lakoga saopštenja. No niječemo, da je govor j e d i n o sredstvo naših spoznaja i da se one sve, iste prve ideje, u nama pobugjuju pomoćju riječi. Pa zbilja ako se narav riječi prosudi, može se riječ posmatrati ili kao materijalni glas, a kao takav ne može u umu nikakove ideje pobuditi, jer da i najučeniji čovjek čuje koju riječ nepoznata si jezika, ne može je razumjeti; ili se može posmatrati formalno, to jest prema sili značenja, što joj pripada, onda ona pretpostavlja, da je stvar, koju znači, već poznata, jer riječ ne može ni biti u pravom smislu riječ to jest znamenje, ako njezino značenje ne znam, ako naime ne znam, što ona znači. Drugim riječima: Kada se riječi izgovaraju, onda ili mi znamo, što one znače, ili ne znamo. Ako znamo, onda im se ne učimo, nego ih samo spominjemo; ako pak ne znamo, onda nam se ni ne spominju, nego se možda opominjemo, da ih istražimo.

Na prigovor pak: Čemu poduka, ako rlječi ne pobugjuju ideja? odgovara se, da poduka i te kako valja, jer nas riječi, koje čujemo, a čije značenje već znamo, pobugjuju, da ideje, koje one riječi znače i izriču, a koje su već u nama bile, na razan način spo-

jimo ter otkrijemo nove njihove odnose, to jest da spoznamo tako nove istine.

Što se pak navodi, da gluhonijemi i izložena djeca kada tako odrastu, nemaju nikad ovih ideja, to ne stoji; jer ponajprije takovih slučajeva istraženih ima premalo, da bi se smjelo od njih zaključiti na cijeli rod ljudski; a onda svatko zna, da je poduka najbolje sredstvo za poduku i naobrazbu, pa za to da oni to više zaostaju, što se više od poduke udaljuju. Ali to znači, da je čovjeku, koji je stvoren ne da sam živi u šumi, nego da živi u ljudskom društvu, moralno nuždna odgoja, a ne da mu je apsolutno nužna; jer se i kod gluhonijemih i kod izložene djece, što su ne samo u naobrazbi, nego i u svakom drugom pogledu abnormalna, opaža, da se mogu makar s mukom u raznim istinama podučiti.

234. N a u k a o n t o l o g i s t a. Pravi predmet razuma jest istina, a istina je nešto nužno, vječno i nepromjenljivo, stvari stvorene pako jesu nenužne, vremenite i promjenljive. To je bio razlog već Platonu, da je tvrdio, da se ideje ne mogu od stvari materijalnih postići, nego da se one dijelničtvom vječnih ideja u umu ragjaju. U srednjem vijeku Avicenna i drugi filozofi arapski tvrdiše, da se preko razumnih supstancija ideje u ljudski um utisnu. Moderni ontologizam napokon tvrdi, da se ideje primaju zrijuć neposredno Boga. Evo, kako oni to tumače:

1. Općenite ideje nisu samo modifikacije razumne, nego izriču neki stvarni, vječni, nužni, nestvoreni predmet. No osim Boga ni je ništa vječno, nužno, nestvoreno, Pravi i neposredni dakle predmet općenitih ideja, osobito ideja bića, onoga što je istinito, dobro, lije po

i t. d. jest sam Bog. A budući da su te ideje prvotne i neposredne, valja samoga Boga smatrati prvim i neposrednim predmetom naše spoznaje. Boga dakle već u ovom životu gledamo.

2. Treba vigjenje Božje dvostruko razlikovati: jedno, kojim se Bog vidi prema bistvu i osobama; a drugo, kojim se Bog vidi prema apsolutnom biću i kano uzor stvorenoga bića. Ono prvo vigjenje sačinjava svjetlo slave i blaženo vigjenje, što nam se u nebu obećaje. U ovom pako životu svjetlom razuma ne vidimo Boga kano Trojstvo, nego samo kano biće od sebe i kano biće, što druga bića stvara.

3. Treba takogjer razlikovati spoznaju upravnu (direktnu) i refleksnu: upravna spoznaja Božja prirogjena pače bitna je duši, ter se sastoji u neposrednom vigjenju Božjem bez pomoći kakove slike ili ideje. To vigjenje uvijek je u činu ter samo svjetlo razuma, bez kojega čovjek ništa ne razumije; no toga si nismo svijesni. Spoznaja pako refleksna dobiva se promatrajuć stvorenja. Budući da su stvorenja stvorena po idejama uzornim, koje upravno, ali neznajući uvijek u Bogu gledamo: to možemo iste te ideje, što iz stvorenja izbijaju, crpati i reć bi prepoznati i tako doći do spoznaje refleksne o Bogu.

To su glavne tvrdnje ontologizma, kako su ga razvili: Malebranche, Gerdil, Gioberti, Fabre, Ubaglis. Ontologizmu se priključuje theosofizam (Krause, Bader) po kojem je naša spoznaja neko dijelništvo spoznaje božanske.

235. Ontologizam se pobija. Prosudit ćemo ponajprije princip, odakle taj sustav potječe i

na kojem se kano na glavnom dokazu osniva; onda ćemo tvrdnju oboriti, u kojoj se njegovo bistvo sastoji; napokon ćemo navesti posljedice, što odatle proizviru.

236. Princip, na kojem ontologisti svoju nauku temelje, glasi: Općenite ideje nisu puke modifikacije duše, nego nešto stvarno izriču, što je nužno i vječno, a što se jedino u Bogu može vigjeti.

Na to odgovaramo: Mi dopuštamo, da ideje nisu puke modifikacije duše, nego da one izriču stvarne predmete, jer inače ne bi moglo biti ni govora o istini i vriednosti kakove znanosti. A i to dopuštamo, da je predmet općenitih ideja nuždan i vječan. Ali niječemo, da se za objektivnu stvarnost i vrijednotu ideja općenitih iziskuje, da njihov predmet bude formalno nuždan i vječan, nego je dosta, da bude fundamentalno nuždan i vječan. Iziskuje se naime i dosta je, da se u nenužnim stvarima nalazi temelj (fundamenat), odakle se ideje općenite sa svojim nužnim i vječnim predmetima odlučuju (apstrahiraju). A taj se fundamenat i zbilja nalaz u nenužnim stvarima, a jest njihovo bistvo metafizičko. Tako na pr. svaki okrug bitno i nužno ima oblik (figuru) okrugao, premda ni jedan, što god ih je, ni je nuždan. To metafizičko bistvo pako možemo spoznati, a da Boga ne spoznamo, jer ga crpamo, kada same stvari promatramo. Ni je dakle istina, da općenite ideje pretpostavljaju ideju o Bogu, a još je manje istinito, da je Bog predmet istih tih ideja To jedino dopuštamo, da potpuna analiza ideje o biću, istinitom, dobrom, lijepom, i uopće analiza općenitih ideja napokon dovodi do Boga kano do zadnjega temelja; jer je bistvo

metafizičko kano odraz uzornih ideja u Božjem umu, po čijoj su sličnosti sve stvari načinjane. Prema tomu na princip ontologista: Osim Boga ništa nije vječno i nužno, odgovaram razlikujuć: Taj princip u stvarnom redu ništa nije apsolutno nužno osim Boga, dopuštam, u redu pak idejalnom i metafizičkom: podrazlikujem: ništa se takova ne nalazi neovisno o Bngu, dopuštam; ovisno o Bogu, niječem.

237. Glavna tvrdnja, u kojoj se jezgra svega ontologizma nalazi, jest: Boga neposredno mi gledamo. Ta pak tvrdnja jest skrcz i skroz neistinita. To se vidi:

1. Iz vlastite svijesti. Nama bi vigjenje Božje bilo čin glavni izmegju svih čina našega razuma i skroz prisutan. Bilo bi pak nemoguće, da za takav čin ne bismo znali, kada bi opstojao. Ali on nam je posve nepoznat, pače svijest nam protivno svjedoči.

2. Tomu nas uči i povjest; jer nas ona uči, da je ideja, koju su ljudi većim dijelom o Bogu imali i koju još i sada imaju, vrlo nesavršena, tamna, a često i neistinita; a i tomu nas povjest uči, da se ta ideja jedino pomoćju umovanja i objave malo po malo razvija; no što se neposredno u sebi gleda, odma i savršeno se spoznaje; vigjenje dakle Božje u oporbi je sa iskustvom vlastitim i općenitim.

3. Iz naravi same spoznaje. Za vigjenje hoće se razmjerje izmegju moći, koja vidi, i predmeta vigjenja. Nu izmegju ograničenoga razuma i neograničenoga bića nema toga razmjerja. Ni jedan dakle stvoreni um ne može Boga vigjeti naravnom silom. Pa zbilja, što je svjetlo jače, to se jača iziskuje sila vidna. Božansko bistvo pak

jest beskrajno svjetlo duhovno. Takova se dakle intelektualna sila iziskuje, da se neposredno zrije, kakovo ni jedno stvorenje po naravi nema niti može imati. Osim toga vigjenje Božje nadmašuje sile naravne stvorenoga uma; za to se hoće pomoć vrhunaravna, što se zove svjetlo slave. Napokon u vigjenju Božjem sastoji se vrhunaravno blaženstvo čovječje u drugom svijetu.

238. Posljedice pogubne slijede iz ontologizma, a jest najgorja ta, što iz njega panteizam slijedi; jer po toj teoriji ono, što općenite ideje, osobito što ideja bića izražava, jest Bog. No općenite ideje izriču takogjer narav zajedničku stvarima. Tako na pr. ideja o životu, o lijepom, o istinitom, o biću, tvrdi se ne samo o Bogu, nego i o stvorovima. Stvoritelj se dakle miješa sa stvorenjem, apsolutno biće sa bićem uopće. U tom se pak sastoji bludnja panteizma.

Na prigovor, da se sve vidi u nepromjenljivoj istini, a ta nepromjenljiva istina da je sam Bog, odgovara se, da sve istina spoznajemo u nepromjenljivoj istini kano u spoznanom predmetu, ali ne spoznajemo u njoj kano u principu spoznajnom. Može se naime nešto u drugom spoznati na dva načina: kano u spoznanom predmetu, kao što se čovjek vidi u ogledalu, čija se slika iz zrcala odrazuje; ili kano u principu spoznaje, kao što na suncu vidimo drveće, ne kao da vidimo sunce i u suncu drveće, nego što svjetlom od sunca izašlim drveće motrimo. Isto tako stvorene stvar ne poznajemo u Bogu kano u zrcalu, nego kano u duhovnom svjetlu; jer svjetlo uma, kojim stvari spoznaemo, jest kano zraka svjetla nestvorenoga, što nam je Bog dao.

Članak 4.

O izvoru ideja uopće.

239. Dokazasmo, da uzrok idejama nije u samom subjektu, a ni u samom predmetu, a ni u samom Bogu, nego će biti u tim svima zajedno. A govorit ćemo najprije o izvoru ideja uopće, a onda o izvoru ideja napose.

Raspravljajuć pak o izvoru ideja uopće, treba da protumačimo, koji je uzrok, koji proizvodi spoznaju; od kojega predmeta počima spoznaja; i kako to biva.

240. Prvo se pita za uzrok, koji spoznaju proizvodi. A na to se pitanje odgovara: Spoznaja se proizvodi kako od subjekta, tako i od predmeta (objekta). Drugim riječima: Spoznaja se ragja od onoga, koji što spoznaje, i od onoga, što se spoznaje (Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito).

241. Spoznaja se od subjekta proizvodi, jer spoznaja je čin, koji ostaje u subjektu, i to životni čin, koji se nužno ragja od onoga, koji šta spoznaje. Isti osjećaj ne sastoji se jedino od utiska proizvedena u osjetilu (organu) od predmeta, nego iziskuje i reakciju subjekta, da bude pravi osjećaj. Puno se više dakle kod intelektivne (razumne) spoznaje iziskuje vlastita djelatnost subjekta. Tko to niječe, on mora ili sa materijalistima tvrditi, da je spoznaja puko materijalno gibanje, ili sa panteistima kazati, da je spoznaja puko očitovanje apsolutnoga razuma, koji jedini i u svima misli.

242. Spoznaja se i od predmeta proizvodi. Kako dokazasmo, ideje nisu umu prirogjene, niti ih um sam od sebe može proizvesti, jer sam po sebi nije opredijeljen, da upravo ovo ili ono spozna,

nego se mora od drugud na spoznaju opredijeliti. To pako opredijeljenje ne proizilazi niti od kakovih bistva za se opstojećih, niti od čistih duhova, niti od samoga Boga. Ne preostaje drugo, nego da proizilazi od samih predmeta. Pa zbilja ako predmeti ne samo kano uvjet ili prigoda, nego kano uzročni princip nekim načinom ne sudjeluje kod tvorenja ideja, ne može se dostatno protumačiti, za što se promatranje predmeta, kako nas tomu uči iskustvo, iziskuje u svrhu, da ih spoznamo. Kao što dakle stvari imaju naravnu shodnost i težnju, da svoj stvarni bitak umnožaju i rasplode; tako im takogjer naravna shodnost i težnja pripadaju, da svoj idejalni bitak očituju, a očitujuć rasplode i umnožaju.

243, Da se ideja proizvede, od potrebe je, da se subjekat i predmet (objekat) nekim načinom spoje. To je očevidno; jer nije moguće, da dva principa zajedno sudjeluju kod tvorenja jednoga te istoga učinka, ako svoje uzročnosti ne ujedine. Pita se pak, kakav je to spoj. To spajanje ili ujedinjenje može biti mnogostruko:

Bistvom ili istovjetnošću i neposrednom prisutnošću, kao kada su stvarno jedno onaj, koji shvaća, i ono, što se shvaća; to biva kod shvaćanja nutarnjih osobito intelektivnih čina, a najsavršenije kod Boga, kada sam sebe spoznaje.

Idejalnim dodirom (per idealem contactum) ili idejalnom sličnošću (slikom), kao kada se stvarno razlikuju onaj, koji shvaća, i ono, što se shvaća: a u tom slučaju predmet samo idejalno, to jest svojom slikom ili sličnošću ulazi u um. To pako biva ili neposredno, u koliko se naime ta sličnost ili slika prima sa samoga predmeta, ili posredno, u koliko se prima

sa nečega drugoga, što je sa samim predmetom nekim načinom spojeno, a u čem i po čem spoznajemo sam predmet. Kada na pr. čovjeka gledam, kakav je u sebi, vidim ga neposredno, a kada mu promatram sliku, poznajem ga posredno.

Spoznaju posrednu napokon dobivamo ili pozitivnim pojmovima ili negativnim, niječuć naime koju savršenost ili nesavršenost. Tako na pr. duha neposredno ne možemo shvatiti, nego si ga predstavljamo pozitivnim pojmovima bića, supstancije, života, koje crpamo iz spoznaje materijalnih stvari; a i negativnim, niječuć na pr. nesavršenost, naime, da nije duh protegnut u prostoru. Suprotno bilje shvaćamo pozitivno kano tijelo, živuće biće, a negativno niječuć, da osjeća, jer te savršenosti nema.

244. Što je uža sveza izmegju subjekta, koji spoznaje, i objekta, koji se spoznaje, to je savršenija sama spoznaja. To je samo po sebi očevidno; jer što savršenije um koju stvar shvaća, to ju bolje spoznaje. No shvaćanje stvari jest spoj (sveza) sa stvarju. Što je dakle uži spoj subjekta, koji spoznaje, sa objektom, to je savršenija sama spoznaja. Odatle slijedi:

1. Spoznaja po bistvu i neposrednoj prisutnosti jest najsavršenija.

2. Toj spoznaji se najviše približava spoznaja po neposrednoj sličnosti, po kojoj sam predmet nekim načinom u um ulazi ter se predstavlja, kakav je u sebi,

3. Što se pak tiče posredne spoznaje, bit će takogjer savršena i vlastita, ako je sredstvo, po kojem se predmet spoznaje, iste vrsti sa samim predmetom, čije se poznavanje u tom sredstvu traži; jer se onda spoznavši to

sredstvo spoznaje takogjer sama narav traženoga predmeta, i radi toga je takova spoznaja takogjer savršena.

Ako je pak to sredstvo druge naravi i drugoga bistva, nego li je predmet, koji se želi spoznati, onda je spoznaja često neupravna i uvijek nesavršena, i to nesavršenija, što se više sredstvo udaljuje od predmeta. Tako se na pr. po sjeni ili po tragu životinje, koja je prošla, sama životinja samo nesavršeno spoznaje; savršenije se pak spoznaje, makar analogički, po njezinoj slici; napokon se savršeno i upravno spoznaje, kada ju spoznajemo po njoj samoj ili po drugoj životinji iste vrsti.

245. Spoznaja ljudska počima od osjeta. Za spoznaju našega uma tvrdi se, da ima svoj izvor u osjetu, ne za to, kano da sve ono, što um spoznaje, i osjet shvaća; nego za to, što po onim stvarima, što osjet shvaća, um se dovodi do viših stvari, kano što sjetilne stvari, kada se od uma pojme, dovode do spoznaje božanskih stvari.

Smisao dakle riječi: Spoznaja ljudska počima od osjeta, nije taj, kano da um ništa ne spoznaje, čega nije prije osjet shvatio; niti može biti smisao, da isto brojem bistvo (forma), koje je prije bilo u fantazmima, poslije bude u umu na način, kako se tijelo uzima s jednoga mjesta, pa se prenosi na drugo; jer nije moguće, da se slika sjetilna (species sensilis), koja je nešto materijalno, prenese u bestvarni, um. Nego riječi: Spoznaja ljudska počima od osjeta, imaju se ovako razumjeti: Prvi predmet razuma jesu stvari materijalne, koje se osjetnim shvaćanjem stavljaju reć bi pred razumnu dušu. Prema tomu fan-

tazam to jest predmet osjetom i fantazmom predstavljeni ima se kano materija (tvar), oko koje razum djeluje; sam pako osjet ima se kano djelatelj (agens) instrumentalni i drugotni, koji razumu pripravlja materiju.

Odatle se vidi, da se naša tvrdnja jako razlikuje od empirizma, koji sve spoznaje iz samoga iskustva izvodi niti se nad iskustvo podiže.

Samu pako tvrdnju: Spoznaja ljudska počima od osjeta, dokazujemo ovako:

1. Sve riječi, nadjenute i duhovnim stvarima, po svojem prvotnom značenju izriču nešto materijalno. No riječi su znamenja ideja i njima odgovaraju. I spoznaja dakle počima od osjeta.

2. Što je poznatije, ono je prije u spoznaji, jer od poznatih stvari dolazimo do nepoznatih. No puno su poznatije i laglje spoznaje, što se na sjetilne predmete odnose, nego li one, koje se tiču stvari duhovnih. Od osjeta dakle počima ljudska spoznaja.

3. Napokon trostruko iskustvo to potvrgjuje: kada tko nema kojega osjeta, nema ni odgovarajućih ideja; ako se nutarnji organ povrijedi, kojim se fantazija služi, pomućuje se i poraba uma; napokon svim spoznajama, i najuzvišenijim, umiješan je i koji fantazam: tri činjenice, koje potvrgjuju, da spoznaja počima od osjeta.

4. Djelovanje odgovora principu djelovanja. Kao što dakle duh ima duhovno djelovanje, a životinja djelovanje osjetno, tako čovjek, koji se sastoji od duha i tijela, mora imati djelovanje, koje se sastoji od dvostrukoga elementa, to jest mora imati takovo djelovanje, koje od osjeta počima, a onda od senzitivnih stvari dolazi do intelektivnih.

5. Narav je radi djelovanja; za to stvar jest, da djeluje. Spoj dakle naravi duše i tijela mora služiti djelovanju ljudskom. No ljudsko djelovanje jest spoznaja razumna, čim se čovjek razlikuje od životinje. Toj pak spoznaji senzitivno tijelo ne može drugačije poslužiti, nego u koliko osjeti razumu pružaju materiju svoga djelovanja.

6. To se napokon potvrgjuje iz općenite analogije, jer u svemiru što je niže služi višemu. I kod čovjeka dakle život vegetativni mora služiti senzitivnomu, a senzitivni razumnomu.

246. Da se, kako treba, protumači izvor ideja, valja poznavati pojam i razdjelbu, narav i potrebu apstrakcije.

Pojam i razdjelba apstrakcije. Apstrakcija u širjem smislu jest svaki čin, kojim tko jednu od mnogih spojenih stvari bez drugih shvati. U užem pak smislu apstrakcija jest: Čin uma, kojim se idejalno bistvo odlučuje od materije ili kojim se pod vanjskim pojavama opaža njihov stalan subjekat prost od akcidentalnih opredijeljenja (kakvoća).

Apstrakcija se dijeli:

1. Glede subjekta na osjetnu, imaginativnu i intelektualnu. Jest osjetna, kada osjet jednu kakvoću tijela bez druge shvaća; tako na pr. vid shvaća boju ružice bez njezina mirisa. Jest imaginativna, kada mašta (imaginatio) iz mnogih fantazama izlučivši nesličnosti, jednu općenitu sliku stvori. Ali te apstrakcije nisu u pravom smislu apstrakcije. U pravom smislu apstrakcija se tvrdi o razumu, a ta intelektualna apstrakcija osobito se sastoji u tome, da se bistvo stvari bez njegovih

akcidentalnih i individualnih vlastitosti shvati. Rekosmo, da se osobito u tom sastoji; jer inače razum može akcidentalnu stvar ili vlastitost odlučiti od subjekta ili jednu vlastitost od druge apstrahirati ili može, a i običaje, bitnu formu bez ikakova subjekta shvatiti.

2. Glede objekta može apstrakcija intelektualna biti fizička, matematička i metafizička. Apstrakcija fizička ne gleda na materiju individualnu, ali gleda na materiju realnu uopće. Tako oni, koji se bave fizičkom znanošću, ne promatraju istina pojedine kovine ili biljke, ali promatraju rodove i vrsti kovina i bilja. Apstrakcija matematička ne gleda na nikakovu stvarnu materiju, nego uzima u obzir samo količinu matematičku; tako geometrija promatra protegu (extensionem), a matematika broj, a ne uzimaju u obzir, da li je ono, što se u prostoru proteže ili što se broji, zlato ili srebro ili ma koje drugo tijelo. Napokon apstrakcija metafizička ne gleda na nikakovu vlastitost materijalnu, ni na istu količinu, nego stvar izriče pojmovima, koji su ne samo subjektivno, nego takogjer objektivno posve bestvarni. To biva, kada na pr. biljku promatram kano supstanciju, kano biće živuće; ti pridjevci su zajednički i bestvarnim stvarima.

3. Glede načina apstrakcija je ili upravna (directa), samohotna (spontanea), ili hotična (deliberata) refleksna. Jest upravna, kada samohotnim i jednostavnim shvaćanjem pojmimo jedno, ne obazirajuć se na drugo. Bit će pak apstrakcija refleksna, kada naumice prispodabljamo i sudimo, da jedno ni je u drugom, ili da je jedno odlučeno od drugoga. Jedna dakle sudu prethodi, a druga sud pretpostavlja.

247. Potreba i narav apstrakcije. Da se protumači izvor ideja, nužno valja tvrditi apstrakciju idejalnoga bistva od materije ili od opredijeljenja individualnih; jer ideje crpaju se od predmetâ, a proizvode se zajedno od razuma i od predmetâ. Nužno je dakle, da predmet nekim načinom u sebi sadrži ideju; jer nitko ne može dati, čega nema; niti bi mogao razum ideju iz predmeta crpsti, kada ona ne bi nekim načinom u predmetu prije opstojala. No ideja ne opstoji formalno, to jest ne opstoji kao takova u tijelima, jer je ideja nešto duhovno, a tijelo je nešto materijalno. Ideje dakle u materijalnim stvarima opstoje virtualno, u koliko je naime u tim materijalnim stvarima izražena kakova ideja. Kao što se lik (forma) pečatnika utisne u pečat, premda je drugačije u pečatu nego li u pečatniku, i kao što se ideju kojega umjetnika utisne u tvorine (umjetnine): tako su ideje uzorne božanske utisnute u stvorenja, koja su po tim pralicima načinjena. Budući da dakle u predmetima ideje opstoje kano utjelovljene i zajedno sa materijom i sa individualnim znamenjima (notama), to slijedi, da je sa strane subjekta, koji šta spoznaje, nužno, da ima moć i čîn, kojim se ideja odvaja od materije, ter se reć bi očišćena prenosi u razum. Vlastito je naime razumu poznavati formu (bistvo) u materiji tijelovnoj, što opstoji individualno, ali ne u koliko je u takovoj materiji. Spoznati pako ono, što je u individualnoj materiji, ali ne u koliko je u takovoj materiji, reći će apstrahirati formu od materije individualne, koju predstavljaju fantazmi. I za to valja reći, da razum naš pojmi materijalne stvari apstrahirajuć od fantazama.

248. Apstrakcija, kojom se stvaraju ideje stvari supstancijalnih, jest apstrakcija bistva od materije, a ne samo izlučenje sličnih kakvoća od nesličnih. Apstrakcija, kojom Locke izvor ideja općenitih tumači, sastoji se u tome, da od sličnih stvari, ne uzimajuć u obzir nesličnе kakvoće, samo slične note, koje preostaju, u jedno saberemo. Prema tomu krivomu mnijenju općenita ideja ne bi bila ništa drugo, nego skup kakvoća izvanjskih ili slika površna slična mnogima. A to tumačenje o izvoru općenitih ideja, koje vodi k empirizmu, jest posve krivo; jer

1 po idejama moramo spoznati, što je stvar, to jest samo bistvo stvari. One pak općenite kakvoće nisu bistvo stvari, nego pretpostavljaju bistvo i jesu u bistvu, prem bistva ne sačinjavaju. Da se dakle protumači izvor ideja, ni je dosta izlučenje sličnih kakvoća od nesličnih, nego je od potrebe takova apstrakcija, kojom se nekim načinom dopire do same nutarnje naravi stvari ter se idejalno bistvo od materije odvaja.

2. Locke svojom apstrakcijom pretpostavlja shvaćanje i prispodabljanje mnogih predmeta stranom sličnih stranom nesličnih; ali ideja općenita (bar upravna) može se crpsti iz jednoga jedinoga predmeta.

3. Apstrakcija, kako ju Locke tumači, vlastita je fantaziji, koja može takove slike proizvoditi; no apstrakcija ideja iziskuje moć duhovnu, jer je ideja nešto duhovno.

249. Apstrakcija sastoji se u tome, da se um raznim fantazmom pobudi na djelovanje ter se dostatno sa svojim predmetom spoji, i da tako uz sudjelovanje fantazma sam predmet idejalno ga predstavljajuć shvati.

Tu se naime pita, kako se idejalno bistvo apstrahira od predmetâ. Čini se naime, da to nije moguće. Kako razum može opaziti, da je fantazam prisutan, to jest kako može opaziti predmet, što ga predstavljaju osjet i fantazija? Kako fantazam, koji je nešto materijalno, djeluje na razum, koji je duhovan? Kako razum, koji u sebi djeluje i u sebi sadrži svoje čine, može nešto izlučiti (apstrahirati) iz fantazma? Na to se odgovara:

1. Razum se pobugjuje na djelovanje senzitivnom predstavom predmeta; jer su osjet, fantazija i razum tri moći iste duše. A megju moćima naše duše tako je uska sveza, da čin jedne moći pobugjuje čin druge; tako na pr. život vegetativni utječe na osjet i pobugjuje ga, a osjet fantaziju i požudnu moć. Može dakle i čin fantazije pobuditi razum na djelovanje.

2. Razum se neposredno spaja sa fantazmom, a preko fantazma sa predmetom, što ga fantazam predstavlja; jer je jedna te ista duša senzitivna i intelektivna; fantazija i razum su različite sile iste jednostavne supstancije. I za to predmet, koji je senzitivnom predstavom u osjetnoj duši, time je već takogjer nekim načinom prisutan duši razumnoj, koja je pomoćju fantazma dostatno spojena sa predmetom.

3. Razum uz sudjelovavje fantazma predmet idejalno shvaća. Iz prediućega znamo, da razum kada je fantazam prisutan, može oko predmeta samoga svoju djelatnost razviti. Osim toga već dokazasmo, da je pravi i prvi predmet razuma bistvo stvari. Prema tomu možemo izvor te spoznaje ovako protumačiti. Svaka moć predmet shvaća svojim načinom:

opip načinom niskim, vid, osobito fantazija puno uzvišenijim načinom shvaćajuć jedino formu, a ostavljajuć nisku materiju. Razum dakle, koji je moć duhovna, shvaća predmet načinom duhovnim gledom na bitak idejalni, što je u predmetu sakriven. A u tome već imamo apstrakciju općenitoga bistva od materije individualne, jer predmet tako posmatrani jest nešto mnogima zajedničko. Kao što dakle već osjet nekim načinom izlučuje (apstrahira), jer sjetilne kakvoće promatra bez niske materije; tako razum puno više apstrahira, kada samo idejalno bistvo bez svih materijalnih kakvoća promatra. Rekoh pako, da razum uz sudjelovanje fantazma to čini; jer fantazam ne samo pobugjuje razum i njemu predmet predstavlja, nego on mora kod tvorenja ideje nekim načinom sudjelovati; zašto bo se ideja proizvodi ne od samoga subjekta, nego takogjer od objekta (predmeta). Predmet pako jedino posredovanjem fantazma na razum djeluje ter se s razumom sjedinjuje. Treba dakle priznati, da fantazam ima takav uzročni utjecaj kod tvorbe ideje.

A kako može materijalni fantazam djelovati na duhovni razum? Odgovaram: ne može istina djelovati kano glavni uzrok vlastitom silom, ali može kano instrumenat samoga razuma; jer nije to protivno, da što instrumentalno sudjeluje kod proizvagjanja učinka višega roda, kao što na pr. kod životinje sile neorganičke materije zajedno sa dušom sudjeluju kod proizvagjanja učinaka životnih i životinjskih. Može dakle i fantazam zajedno sa razumom instrumentalno sudjelovati kod tvorbe ideje. Ako se tijelo i duša duhovna spajaju u svrhu, da sastave jedan bitak čovječji, za što

da se fantazam i razum ne sjedine kod jednoga zajedničkoga djelovanja? Inače fantazmi po sebi ne bi bili nužni u svrhu, da se što shvati, a po tom dosljedno ne bi bili nužni ni osjeti, nego bi bili nužni samo akcidentalno, u koliko bi jedino pobugjivali, pripravljali mogući razum u svrhu, da što primi.

Prema tomu razum se kod tvorenja ideje ima stranom aktivno, stranom pasivno. Ima se aktivno, u koliko se svraća k fantazmu ter zajedno s njim kano sa instrumentom tvori sliku intelektivnu; ima se pasivno, u koliko tu sliku u se prima. Razum, posmatran (aktivno) prvim načinom, zove se tvorni (intellectus agens = νοῦς ποιητικός), a posmatran (pasivno) drugim načinom, zove se mogući (intellectus possibilis = νοῦς δυναμικός). Djelovanje tvornoga razuma ide za tim, da se idejalno bistvo predmeta, koje je u materiji sakriveno, otkrije, očituje i od akcidentalnih vlastitosti oslobodi, odluči. Za to se tvorni razum zove takogjer (metaforički) svjetlo intelektualno i sila apstraktivna, a njegovo djelovanje zove se rasvijetljivati fantazme i apstrahirati bistvo.

Članak 5.

O izvoru ideja napose.

250. Raspravljajuć o izvoru ideja napose valja razlikovati četiri vrste ideja: penajprije ideje neopredijeljene, koje nešto izriču, što pripada kako tvarnim (materijalnim) tako i bestvarnim stvarima, kao što su to biće, jedno, supstancija, uzrok, život, jer se to može tvrditi i o tijelima i o duhovima. Za tim dolazi druga vrst ideja stvari materijalnih, bud da su one supstancije, bud da su akcidenti, kao što su to ideja cvijeća, sunca,

glasa, boja, i t. d. U treću vrst ideja spada ideja duše čovječje i njezinih vlastitosti. Napokon četvrtu vrst sačinjavaju ideje vjerske i ćudoredne, osobito ideja o Bogu.

251. Prva ideja od svih, kako nas tomu uče iskustvo i narav razuma ljudskoga, jest ideja bića. Ta se ideja od sjetilnih stvari neposredno apstrahira; jer ono, što pojam bića izriče, jest u istinu u stvarima materijalnim, ali konkretnim i osebnim načinom, poradi čega i treba apstrakcije. Isto valja kazati ob općenitim modifikacijama i odnošajima bića, kao što su to: stvar nešto, jedno, mnoga razlika, sličnost, i t. d. Što se pak tiče pojma o supstanciji i akcidentu, valja razlikovati. Ponajprije supstancija spoznaje se nejasno i neposredno, naime zajedno sa akcidentima, na pr. biće što je zeleno, Po tom posmatrajuć promjenljive akcidente, što ovomu biću pripadaju, dobiva se jasan pojam kako o supstanciji uopće, tako i upravo ob ovoj supstanciji. Napokon sintetički iz promatranja supstancije vraćajuć se natrag spoznaju se savršenije akcidenti.

Ideja pak uzroka ne dobiva se istina neposredno po iskustvu vanjskom, pošto to iskustvo samo promjene, što jedne iza drugih slijede, ne pako njihovu ovisnost o principu pred oči stavlja; no crpa se po iskustvu nutarnjem, koje jasno svjedoči i predstavlja ne samo nutarnje čine, nego i njihovu ovisnost o nam samima. — Pojam uzroka u sebi mučke sadrži i prvotni pojam mogućnosti, to jest uključuje u sebi učinak, koji se može proizvesti. — Uzrok pako, koji sam sebe giblje, pobugjuje u nama pojam života; tu ideju života nekim načinom si pribavljamo iz promatranja

drugih živućih bića, no potpun pojam života doblvamo reflektirajuć o vlastitoj djelatbosti. — Ideju eksistencije pribavljamo si mi kako reflektirajuć o našim činima, po kojima se naša vlastita eksistencija očituje, tako i po senzitivnim predstavama, kojima shvaćamo eksistenciju vanjskoga svijeta.

Što se pak tiče pojmova ob onom, što je istinito, dobro i lijepo, valja znati, da se sastoji istina u podudaranju razuma i stvari, dobrota u podudaranju stvari sa požudnom moću, a ljepota u razmjerju predmeta spram razuma, koji ga promatra. Odatle se odma vidi, da se ti pojmovi ne mogu neposredno od fantazama apstrahirati; nego da oni pretpostavljaju spoznaju samoga sebe ter da nastaju iz prispodabljanja subjekta sa predmetom. Razum naime ponajprije shvaća samo biće; a drugo shvaća, da pojmi biće; a treće shvaća, da teži za bićem. I tako je najprije pojam bića, onda pojam istine, napokon pojam dobrote.

Dvostruko je pak poznavanje tih pojmova: naravno i znanstveno: naravno je svima zajednički pa nastaje iz samohotnoga sravnjivanja predmeta sa našim moćima; znanstveno pako iziskuje potanje istraživanje. No u ni jednom od tih prvotnih pojmova nema kakova sastojina (elemenat), za čije bi se tumačenje trebalo uteći k prirogjenim idejama ili k zrijenju uzornih ideja.

252 Što se pak tiče spoznaje stvari materijalnih, valja razlikovati spoznaju tijelâ jasnu i nejasnu, općenitu i osebnu. Ponajprije mi si pribavljamo nejasnu i tamnu spoznaju tijelâ i tijelovnih kakvoća neposrednom apstrakcijom od fantazama. I premda razum, kada ponajprije od mogućnesti prelazi na čin, počima od pojmova

najviše neopredijeljenih, to se ipak ne može kazati o slijedećim činima; jer ništa ne smeta, da razum odma nekim nejasnim i tamnim načinom shvati bistvo kojega tijela, što nam osjeti predstavljaju. No jasno i razlučno poznavanje vrsti i rodova, kako nas iskustvo tomu uči, ne može se pribaviti drugačije, nego mnogostrukim umovanjem i pomoćju tačne razdjelbe i definicije.

Teže je pitanje o spozuaji osebnih stvari (singularium cognitio). Izvan svake je sumnje, da mi ne samo osjetima, nego i razumom shvaćamo pojedine i osebne stvari, jer kako bi razum o njima sudio i umovao, kada ih ne bi shvatio, spoznao? Naš razum shvaća upravno (directe) samo što je općenito, a osebno može shvatiti neupravno (indirecte) reć bi reflektirajuć. To (izuzevši pojam o svom ja i o svojim činima) odgovara iskustvu, kako se to vidi iz načina, kako osebne stvari izričemo; a izričemo ih dvojako: ili imenom vlastitim, kano Petar, Pavao; ili imenom općenitim pretpostavivši pred njega pokazno zaime ovaj, onaj, na pr. ovaj čovjek, ono stablo. No vlastita imena ne samo etimologički, nego i prema običnomu govoru mogu se o mnogima tvrditi, pa izriču nešto općenito. Ako se pako osebne stvari lzriču općenitim imenom, onda se pokaznim zaimenom steže ta općenitost tako, da se njome izriču stvari osebne. Tako riječ čovjek izriče nešto općenito, a pakazno zaime: ovaj, steže ga na pojedinče. I tako razum pojedine stvari ne shvaća po sebi, nego ih spoznaje pomoćju osjeta.

No treba ipak imati na pameti, da ni je protivno tvrditi, da se može osebna stvar svhvatiti, u koliko je osebna, nego ne može se shvatiti kao osebna, u koliko

je materijalna, jer se ništa ne pojmi nego bestvarno. Pa za to, ako je što osebno, a bestvarno, kao što je to sam razum, ni je protivno, da se shvati. Prema tomu prvi čin svijesti i osjećaja s njom spojena, pače sama spoznaja slijedećih osjećaja ni je općenita, nego je osebna. I kada spoznaja osjećaja naših ne bi bila osebna (singularis), ne bismo ni reflektirajuć o njima mogli osebnih vanjskih stvari razumom shvatiti. A valja tu razlikovati općenito upravno (direktno) i neupravno (refleksno). Općenito refleksno nastaje prispodabljanjem mnogih i sabirajuć općenite znake, i za to pretpostavlja spoznaju osebnih stvari; općenito direktno pako neposredno se apstrahira od osobnih predmeta, i to prije ono, što je više općenito, a onda što je manje općenito. Najprije su nam naime očite stvari tamne, to jest mi poznajemo najprije općenite stvari, pa od općenitih prelazimo na osebne. Djeca sve muškarce zovu ocem, a sve ženske materom, a poslije istom općenite stvari stežu na manje općenite, a onda na osebne.

253. O spoznaji samoga sebe. Pita se tu, kako duša spoznaje samu sebe. Ponajprije tvrdimo: Duša ne vidi po sebi i neposredno sebe ni svojega vlastitoga bistva. Pojam, koji nastaje iz neposredna vigjenja kojega predmeta, jest neposredan, vlastit, što predmetu posve odgovara, i upravo nuždan, pretpostaviši, da se zbilja predmet vidi. No bistvo svoje duše posve drugčije shvaćamo; ne poznajemo ga neposredno, nego duglm i oštroumnim istraživanjem; ne shvaćamo ga pojmom jednostavnim, nego sastavljenim od puno znakova; niti pojmom vlastitim, kako se duhovnom bistvu pristoji, nego po analogiji

sjetilnih stvari. Odatle dolazi, da mnogi ne poznavaju naravi duše, a mnogi ju zlo poznavaju.

Osim toga duša je sebi uvijek prisutna. Kada bi dakle ona sama u sebi bila vidljiva, vigjeli bismo ju uvijek; jer ne može duša sebe od sebe odvratiti; no to se protivi iskustvu.

Napokon je tomu razlog i to, što je naš razum nesavršen i što ovisi ob osjetima.

254. Duša sebe i glede eksistencije i glede bistva spoznaje po svojim činima. Ponajprije duša svojim vlastitim činima biva si svijesna svoje eksistencije. Buduć da naime moć duhovna može potpuno reflektirati o samoj sebi, to može ne samo svoj vlastiti čin opaziti i shvatiti, nego i sam princip, odakle taj čin proizilazi. U tom smislu je istinita ona rečenica: Mislim, dakle jesam, u koliko naime ono dakle ne znači kao zaključak, nego kao neko prosto očitovanje; jer se vlastita eksistencija ne zaključuje iz čina mišljenja, nego se očituje po činu i s činom. Time naime tko spoznaje, da ima dušu i da živi i da jest, što shvaća, da osjeća i da pojmi i da druga djela života obavlja. Mi naime ćutimo, da ćutimo, i shvaćamo da shvaćamo, i jer to ćutimo, pojmimo, da, jesmo. Nitko pako ne pojmi, da pojmi, ako ne odatle što nešto pojmi; jer prije je pojmiti nešto, nego pojmiti, da pojmimo; i tako duša dolazi do toga, da u istinu spozna, da jest, time, što pojmi ili osjeća.

Valja pripomenuti, da si je naša duša neposredno svijesna ne samo spoznaje, nego i drugih čina sa raznim načinima, što ovomu ili onomu čiuu pripadaju, na

pr. slobode, kada što hoće; a po tom čovjek dolazi do toga, da spozna svoju vlastitu osobnost.

Ta spoznaja vlastite eksistencije svima je zajednička i nužna, tako da ne može nitko, koji je došao do porabe razuma, o njoj dvojiti ili je ne poznavati. Niti se za njezinu spoznaju iziskuje utisnuta slika; jer se te slike za to iziskuju, da predmet učine prisutnim, no duša je razumu prisutna, jer iz nje potječu čini, u kojima se ona sama u istinu shvaća.

Drugačije valja reći, kada se pita za samo bistvo duše; jer se bistvo jedino po slikama odlučenim (apstrahiranim) od osjeta i mnogostrukim umovanjem spoznaje. I zaista sama prisutnost duše po njezinim činima ni je dostatna razumu, da odma shvati, što je duša: da li je supstancija ili samo kakova moć ili sila, da li je duhovna (spiritualna) ili materijalna, da li je besmrtna ili smrtna. Za tu se spoznaju hoće mnogostruko i oštroumno istraživanje.

Ako se pak sastojine (elementa) izpitaju, od kojih se pojam duše sastoji, vidi se, da su one apstrahirane od sjetitnih stvari ter samo analogički prenese u svrhu, da se naznači duša. Isti pojam jednostavnosti, koji si nejasno pribavljamo neposrednom refleksijom o duhovnim vlastitim činima niječuć sastavljenost, prisiljeni smo tumačiti stavljajuć ju u opreku sa tijelima, i tako ju razjasniti. Odatle se ipak ne smije ništa zaključiti protiva duhovnosti (spiritualnosti) duše; jer ako bistvo duše i shvaćamo po slikama apstrahiranim od osjetâ, ne sudimo ipak, da je ona nešto sjetilno ili materijalno. Duša i tako zvane habituse takogjer spoznaje po svojim ćinima, i to bud kada tko shvaća, da ima koji

habitus, i to tako, da shvati, da proizvodi čin, što pripada upravo onomu habitusu, bud kada tko istražuje narav toga habitusa promatrajuć sam čin. I ta prva spoznaja habitusa biva samom prisutnošću njegovom, jer upravo za to, što je prisutan, uzrok je činu, u kojem se odma spoznaje. Druga spoznaja pak biva mnogostrukim istraživanjem.

Prigovara se: Günther tvrdi, da se u čovjeku pobugjuje svijest po drugom razumnom biću; jer što god ni je po seai na što opredijeljeno, treba da od drugoga i to sebi sličnoga bude opredijeljeno. No ni jedan ograničeni duh ni je po sebi opredijeljen na djelovanje. Valja dakle da ga drugi duh na djelovanje opredijeli.

Na taj se prigovor odgovara: Dopuštamo istina, da ono, što po sebi ni je opredijeljeno, treba da od drugoga bude opredijeljeno; no niječemo, da predmet, koji pobugjuje ili djeluje, mora biti jednak pobugjenom subjektu. Svaka se moć pobugjuje na djelovanje od kojega predmeta, koji treba da bude istina njoj razmjeran, ali ne posve jednak. Predmet pako razmjeran čovječjemu razumu jesu tijela, koja bivaju prisutna osjetom i fantazijom; ako je pak razum već jedanput u činu, time je već dostatno pobugjen, da si bude svijestan. U ostalom zna se, da Günther pravi supetancijaluu razliku izmegju osjetne i razumne duše; ni je dakle čudo, što ne zna protumačiti izvora ideja.

255, Pita se napokon, kako se dolazi do ideje o Bogu i o religioznim i ćudorednim (moralnim) idejama.

Što se tiče ideje o Bogu, valja razlikovati spoznaju, jeda li Bog opstoji, i što je Bog.

Da Bog opstoji, lako se dokaže, Buduć da naime ideja o Bogu ni je prirogjena, a niti se Bog zrije, to se ona može lako crpsti jedino iz učinaka. Na temelju naime principa uzročnosti iz vidljivih stvari, koje poznajemo kano proizvedene, nenužne i promjenljive, podižemo se do prvoga uzroka, neproizvedenoga, nepromjenijivoga i nužnoga, koji se zove Bog. Ideja dakle, kojom si razum Boga prvotno i naravnim načinom predstavlja, nema ni jedne sastojine, koje si razum ne bi mogao iz materijelnih stvari pribaviti pomoćju apstrakcije i umovanja.

Što je pak Bog, toga um ne može spoznati iz samoga promatranja materijalnih stvari; jer je Bog čisti duh, neizmjerno mudar, koji u svojoj jednostavnosti eminentno sadrži sve inlelektualne i moralne savršenosti. Tu spoznaju duša si pribavlja iz promatranja same sebe. Znanje o duši jest princip, kojim se mogu spoznati supstancije spiritualne. Time naime, što naša duša samu sebe spoznaje, dolazi do neke spoznaje bestvarnih supstancija. Rekoh, da dolazi do neke spoznaje; jer čovječja duša, koja je forma tijela, bitno se razlikuje od čistoga duha, a osobito od najvišega duha, što je Bog. Za to si o Bogu samo analogičku spoznaju po našoj duši pribavljamo; jer zaključujemo, da Bog istina ima sve naše duhovne savršenosti, ali bez svake nesavršenosti i neizmjerno savršenijim načinom, nego li si možemo predstaviti.

Iz svega se izvodi:

1. Svi znaci, od kojih se ideja o Bogu sastoji, po sebi i prvotno izriču neku ograničenu savršenost. Da bude dakle ideja o Bogu istinita, od potrebe je, da se

pretpostavi sud, kojim se svaka nesavršenost niječe, a savršenost izvrsnija (vrsnijim, eminentnijim načinom) tvrdi. I tako prava i istinita ideja o Bogu uključuje u sebi tri sastojine (tria elementa): tvrdnju, nijekanje i nadmašivost (što sve nadmašuje-eminentnost). I to valja ne samo kada Bogu dopitujemo ono, što se o stvorenjima takogjer tvrdi, kao što su to mudrost, život, i t. d.; nego i onda, kada za njega tvrdimo, da je biće neograničeno i apsolutno; jer te ideje tvorimo okupljajuć sve savršenosti, što se nalaze u stvorovima, a ujedno nijekajuć svaku ograničenost, sastavljenost, promjenljivost, ovisnost i svaku nesavršenost, koja se umiješa u savršenosti stvorova.

2. Vidi se takogjer, u kojem se smislu za spoznaju Boga tvrdi, da od osjeta počima. Nejasna naime i početna ideja o Bogu, kano o prvom uzroku, ponajprije se izvodi iz promatranja vidljivih stvari; ideja pak jasna o Bogu, kano o duhu neizmjerno savršenom, pribavlja se pobliže od spoznaje duše, a samo iz daleka od osjeta, u koliko naime sama duša od upravne (direktne) spoznaje vanjskih stvari može doći do refleksne spoznaje same sebe.

256. Još se napokon pita, kako se dolazi do religioznih i moralnih ideja. Da se te ideje protumače, iziskuje se kako spoznaja samoga sebe i vlastite svoje slobode i raznih odnosa, koji nas sa ostalim ljudima i stvarima ovoga svijeta vežu, tako i poznavanje Boga kano vrhovnoga gospodara, zakonodavca i zadnje svrhe svih stvari. Te sastojine sačinjavaju tako zvani moralni red. No navedene sastojine već su stranom protumačene, a stranom se mogu izvesti iz ideje o najvišem uzroku i o biću neograničeno savršenom. Valja dakle reći, da i religiozne i moralne ideje počimaju daljne od osjeta.

I tako možemo pravom zaključiti, da se čovječji um od spoznaje sjetilnih stvari uspinje i dovodi do spoznaje samoga sebe, Boga, reda religioznoga i moralnoga Na svojem mjestu istakosmo, da u razvijanju čovječjega uma pouka, ako i ni je apsolutno nužna, svakako velik utjecaj ima. I tako dok sile našega uma branimo, ne dižemo ih više, nego treba.

Glava VI.

O požudnoj moći.

257. Pod imenom požudnih moći (Begehrungsvermögen) razumijevaju se one moći, kojima duša teži za stvarima, u koliko su shvaćene osjetom ili umom kano dobre ili od njih bježi, u koliko ih spoznaje kano zle. Protumačivši do sada vegetativnu, senzitivnu i spoznajnu moć, sam red iziskuje, da se razloži i požudna moć. A valja dokazati: što je moć požudna uopće, a onda napose, što je osjetna, a što razumna požudna moć ili volja; napokon treba odgovoriti na pitanje, je li volja slobodna, ter protumačiti požudnu moć, u koliko je sijelo čuvstava (afekta) i strasti.

Članak 1.

Što je požudna moć uopće.

258. Svako živuće biće teži već po naravi svojoj za onim, što njegovoj naravi odgovara; za onim dakle,

što mu je dobro. Ta težnja opaža se u istoj biljci, koja se već po naravi uzdržava, razvija, ter si usvaja, što god joj je za uzdržavanje i razvijanje potrebito. Ta težnja za onim, što čijoj naravi prija, u koliko se kod svakoga živućega bića opaža, zove se požudna moć naravna (appetitus naturalis).

259. U živućim bićima osjetnim i razumnim ne opaža se samo cigla naravna težnja za onim, što čijoj naravi prija, nego se takogjer opaža težnja za dobrom shvaćenim, budi da se to dobro shvaća osjetima, budi da se shvaća umom. Ta težnja dakle ovisi o shvaćanju. Za to životinje razložne i nerazložne pomoćju svoje požudne moći teže za shvaćenim dobrom. Ta pako požudna moć jest dvostruka: osjetna i razumna; osjetna (appetitus sensitivus), koja ide za dobrom, u koliko je shvaćeno osjetima; razumna (appetitus rationalis sive voluntas), koja ide za dobrom, u koliko je shvaćeno umom. Predmet dakle požudne moći jest nešto, što je dobro, i u koliko je dobro, to jest, ono, za čim požudna moć teži i na što nas sklanja, jest dobro. Buduć da ni jedna narav ne može biti sama sebi protivna, niti može samu sebe uništiti, od potrebe je, da se sklonosti koje mu drago naravi odnose na ono, što toj naravi odgovara, što tu narav usavršava; savršenost pako svake stvari jest njezina dobrota. I ništa ne može odgovarati naravi kojega bića, što mu nije u čem slično, te što nije kakovo dobro; niti može što usavršiti narav kojega bića drugačije, van u koliko je kakovo dobro. I za to tvrdimo, da nas požudna moć sklanja jedino na dobro.

Buduć da je dobroti, koja je predmet moći požudne,

protivno zlo, to biva, da se narav odvraća oda zla baš za to, što se sklanja na dobro, i da narav bježi oda zla; jer se protivne stvari dovode na isti princip. Odvraćati se naime i bježati oda zla, ima napokon tu svrhu, da čovjek protivno dobro postigne i da si ga uzdrži; za to je i zlo posredno upravljeno na dobro. Odatle slijedi, da ni jedna narav ne ide za zlom, u koliko je zlo, jer bi se inače moralo tvrditi, da je predmet požudnoj moći ništa, pošto je zlo privacija (lišenje) dobra. No može se ipak ići za zlom neupravno (indirecte), u koliko se više teži za dobrom spojenim sa zlom, nego li se želi dobro, kojega nas zlo lišava. Ovako teži samoubojica za samoubojstvom, ne u koliko je samoubojstvo zlo, nego u koliko ga lišava zla, koje ga u životu muči.

260. Požudna moć naravna jest dakle ona, kojom stvari tako teže za dobrom, za svojim ciljem, da niti ne poznaju toga dobra, niti znadu, da li se to dobro s njihovom naravju podudara. Stvari dakle, koje nemaju nikakove spoznaje, teže za svojim ciljem prema svojoj naravnoj sklonosti, koju je Bog, početnik naravi, u svaku pojedinu stvar usadio, tako da spoznaja predmeta, za kojim one teže, ni je u njim samima, nego u početniku naravi, koji ih je k cilju upravio. Ta naravna pažudna moć ni je nikakova posebna moć u duši, nego je nešto, što se nalazi u svim moćima, u koliko su one stvari naravne, te što čini, da moći već po naravi naginju na obavljanje svojih vlastitih djelovanja; riječju ni je drugo van ono, za što na drugom mjestu rekosmo, da je nagon.

Požudna osjetna moć jest ona moć, kojom bića teže za predmetom tako, da ona istina sam pred-

met poznavaju, no ne poznavaju razloga, za što teže za njim To spada na životinje nerazložne, koje istina teže za onim, što su kano korisno i ugodno shvatile, no ne poznaju ipak razloga, za što teže za njim.

Požudna razumna moć jest ona moć, kojom bića razumna teže za predmetom s toga razloga, što shvaćaju ne samo sam predmet, nego ujedno i to, da se predmet s njihovom naravju podudara. Ova težnja nalazi se samo kod razložnih životinja (ljudi), koje ne samo shvaćaju ono, za čim teže, nego ujedno spoznavaju i razlog, za što za njim čeznu.

261. Budući da žudnja ovisi o spoznaji, to se ona po ovoj ravna, to jest, žudnja teži samo za onim, što i u koliko joj spoznaja predstavlja kano dobro, te se opire samo onome, što i u koliko joj spoznaja predstavlja kano zlo. Dogagja se, da se spoznaji što god ukazuje kano dobro, što je zlo, i suprotno. Takovo se dobro zove dobro prividno (bonum apparens), a zlo zove se zlo prividno (malum apparens). No i u tom slučaju težimo za zlom, ne u koliko je zlo, nego za zlom, u koliko nam se prikazuje kano dobro.

262. Subjekat, komu dobro mi želimo, jesmo ponajprije mi sami Ponajprije želim ja sebi dobro, želim ja sam biti sretan. No subjekat, kojemu ja želim dobro, može biti i drugi tko; pače može se komu želiti i zlo, ali kada tko drugomu zlo želi, to biva samo za to, što on u zlu, koje drugomu želi, nazrijeva kakovo dobro ili za se ili za druge, premda krivo sudi. Po tom je predmet žudnje uvijek kakovo dobro.

Članak 2.

O požudnoj osjetnoj moći.

263. Ona sklonost ili ono naginjanje duše na dobro, u koliko ga osjeti predstavljaju, ter sklonost, kojom duša bježi oda zla, shvaćena od osjeta, zove se osjetna požudna moć.

Budući da je požudna osjetna moć ona sklonost, koja slijedi iza osjetnoga shvaćanja, od potrebe je, da se u njoj dvije kano česti razluče. Jednom se naime od njih duša sklanja na to, da ide za onim sjetilnim dobrom, što je premo osjetu, što godi, prija osjetu, ter da bježi oda zla, što je škodljivo, i ta se moć u pravom smislu zove osjetna požudna moć. Drugom se pako životinja opire svemu, što god se na put staje, da se ne postigne, što je prema osjetu, te što god škodu nanosi; za to je predmet te moći dobro, u koliko je tegotno, to jest, u koliko se samo tegotno može postići (bonum arduum). Ta druga čest požudne osjetne moći zove se gnjevna (pars irascibilis).

Može se naime našoj osjetnoj spoznaji koje dobro li zlo prikazati kano dobro ili kano zlo bez ikakovih nuzgredniih opstojnosti. Dogodi li se to, onda nastaje u nama i u osjetnoj požudnoj moći ili težnja za onim sjetilnim dobrom ili mržnja na ono sjetilno zlo. To je upravo ona moć, koja se u pravom smislu zove požudna moć (pars concupiscibilis), a njezin predmet jest dobro, u koliko osjetu godi (bonum delectabile). No može se kakovo dobro prikazati osjetu tako, da je postignuće toga dobra spojeno sa raznim zaprekama, koje otegoćuju ili onemogućuju postignuće istoga. Isto

tako može se nam kakovo zlo suprotstaviti, koje se ili nikako ne može odstraniti, ili vrlo teško. Biva li to, onda ne nastaje u našoj požudnoj moći jednostavna težnja za onim dobrom ili jednostavna mržnja na ono zlo, nego povrh toga nastaje u njoj druga težnja, koja se upravlja proti onim zaprekama i poteškoćama, koje otegoćuju, da se postigne koje dobro ili odvrati koje zlo. I to je druga čest požudne osjetne moći, koja se zove gnjevna (pars irascibilis).

Gnjevna čest osjetne požudne moći ima svoj temelj i svoj cilj u požudnoj česti; jer se tom gnjevnom česti protiva zapreka i poteškoća upravo za to dižemo, što požudnom česti tražimo dobro, a bježimo oda zla, da tako njome ono dobro postignemo ili se onomu zlu uklonimo, Požuda dakle česti gnjevne počima od onoga dobra, za kojim požudna čest teži, a time se svršava, da se to dobro u istinu postigne i uživa. Za to se gnjevna čest punim pravom može nazvati braniteljica česti požudne.

264. Osjetna požudna moć, kako čest požudna tako i gnjevna, pripada ljudima i životinjama, s tom ipak razlikom, što je ona kod ljudi podvržena umu; jer si je svatko svijestan, da um preko mašte može na razan način djelovati na samu požudnu moć, ter ju na što potjecati, ili ju sustavljati i od čega odvraćati. No valja ipak pripomenuti, da um ne može posve na uzdi držati osjetne požudne moći, stranom za to ne, što na njezino djelovanje utječe tijelovno sjetilo, čije bistvo ne ovisi o umu, a stranom za to, što se čini osjetne požudne moći iza osjetnoga shvaćanja naglo kad i kad pobugjuju, pa tako um preteknu.

Kako jednoj tako i drugoj pošudnoj moći može se i doaro i zlo predstaviti ili kano buduće ili kano sadašnje. Ako se dobro predstavi požudnoj moći u užem smislu, tvori u njoj ljubav, predstavi li joj se zlo, tvori mržnju. Dobro buduće proizvodi želju, zlo pako buduće proizvodi bijeg ili odurnost (fuga seu abominatio). U dobru, koje se već postiglo, požudna moć miruje, i to mirovanje zove se naslada ili veselje (delectatio vel gaudium); zlo pako sadašnje, kada koga stigne, proizvodi žalost (tristitia).

Kada se pak radi o česti gnjevnoj i o budućem dobru, koje je teško postići, onda te poteškoće, što priječe, da se to dobro postigne, ili se shvaćaju kano takove, koje se mogu nadvladati, ili kano takove, koje se ne mogu nadvladati. Ako se ukazuju kano takove, da se mogu nadvladati, onda se u čovjeku ragja nada; ako se pako ukazuju kano takove, kojih ni je moći prevladati, onda se u čovjeku ragja očajanje (desperatio). Isto tako shvaća li se zlo tako, da mu je teško izbjeći, no ipak da mu se može izbjeći, onda nastaje smjelost (audatia); ako se pako tako shvaća, te se zlu ne može izbjeći, onda nastaje strah (timor). Postigne li se dobro skopčano s poteškoćama, ne nastaje u gnjevnoj česti ni kakav posebni čin, nego nastaje u požudnoj česti naslada (delectatio), kako to gore spomenusmo. No kada je zlo koga stiglo, onda, ako se osveta shvati kano moguća, u gnjevnoj česti nastaje srdžba (ira) protiva uzroka, koji je prouzročio to zlo; ako se pako osveta shvati kano nemoguća, onda nastaje prevelika žalost (dejectio).

Kano što se kod spoznajnih osjetnih moći nalazi

moć razumnive (vis aestimativa), koja takove stvari spoznaje, što ne djeluju na osjete; isto tako u požudnoj osjetnoj moći nalazi se takogjer moć, koja žudi za nečim, što ne odgovara životinji po osjetnoj nasladi, nego u koliko je korisno životinji za njezinu obranu, i to je upravo sila gnjevne česti (vis irascibilis); ona pako moć, kojom se žudi za nečim, što odgovara životinji po osjetnoj nasladi, zove se sila požudne česti (vis concupiscibilis).

Članak 3.

Razumna požudna moć ili volja.

265. Volja je viša požudna moć, a požudnoj moći uopće predmet jest dobro; po tom slijedi, da je predmet i volje samo dobro. Htjeti zlo kano zlo ne može volja upravo onako, kano što to ne može požudna moć uopće. Volja je dakle po svojoj vlastitoj naravi upravljena na dobro, i to ne na ovo ili ono pojedino dobro, nego na dobro uopće (bonum in genere); jer volja može težiti jedino za onim, što je dobro uopće, a ne za onim, što je zlo; i to volja teži za dobrom već po naravi svojoj (necessitate naturali appetit bonum in genere). Predmet volje je dobro uopće, to jest dobro, u koliko je shvaćeno umom, jer što je općenito shvaća jedino um. Time se ujedno hoće reći, da se dobro, uz koje volja prianja, shvaća i upoznaje ne samo kano dobro, nego kano dobro, koje se podudara s njezinom vlastitom naravju. To je takogjer razlog, za što se volja zove razumna požudna moć, jer naime žudi, teži za dobrom, u koliko je shvaćeno razumom.

266. Dobro, za kojim volja ide, može biti pravo (reale) ili prividno (apparens); jer volja ide katkada za nečim kano za kakovim dobrom, što je u istinu zlo, s razloga, što joj ga um kano dobro predstavlja; tako ide ona kad i kad za onim, što je zlo, ali što se kano dobro shvaća.

Volji je predmet ne samo cilj, nego i sredstvo, koje vodi k cilju. Tako na pr. možemo htjeti ne samo zdravlje, nego i šetnju, lijekove i t. d., što vode k zdravlju. Cilj je kano uzrok, za što hoćemo i sredstva. Ali ope može se tražiti uzrok, za što na pr. želimo zdravlje. I tako tražeći uzroke cilju i sredstvu, što vode k cilju, dolazimo napokon do cilja, koji se ne može odnositi na drugi, nego se naprosto radi samoga sebe hoće ter u sebi uključuje i razlog, za što se sve drugo hoće: i taj se cilj zove zadnji. A valja tvrditi, da imą takav zadnji cilj; jer ako bismo ga zanijekali, morali bismo tvrditi, da ima beskrajan niz uzroka bez prvoga uzroka, što je apsurdno.

267. Spoznaja odnosi se posve drugačije na volju, nego li na osjetnu požudnu moć. Osjetom shvaćeno dobro odnosi se na osjetnu požudnu moć kano opredijelujući uzrok, dočim se dobro shvaćeno umom ima spram volje ne kano opredijelujući uzrok, nego samo kano nužni uvjet (conditio sine qua non). Za onim se ne može ići, što se ne poznaje; za to se pretpostavlja, da se je predmet prije shvatio, nego li se tko za nj ili protiva njega odluči; i u tom se smislu spoznaja predmeta odnosi na volju kano nužni uvjet (conditio sine qua non); no ni po što ni je ona spram volje kano uzrok, jer si je volja sama taj opredijelujući uzrok, u koliko ona samu sebe na djelovanje opredijeluje. Osjet dakle opredijeluje kod životinje osjetnu požudnu moć na način djelujuće sile

(per modum agentis), dočim um opredijeluje volju samo na način svrhe (cilja), u koliko naime on volji predstavlja predmet ili cilj njezinoj žudnji, i tim stavlja uvjet, koji treba pretpostaviti, da volja može sama sebe opredijeliti na djelovanje glede onoga predmeta.

268. Um djeluje na volju na način svrhe, volja pako djeluje i na um i na osjetnu požudnu moć i na pokretnu moć na način djelujuće sile. Volja naime kano opredijelujući uzrok opredijeluje spoznajnu moć na djelovanje te upravlja njezina djelovanja na stanovite predmete, ili ga od njih odvraća. Volja opredijeluje nadalje i osjetnu požudnu moć, jer ju može ravnati, rukovoditi i pod zakone uma skučiti. Isto tako ovisi o utjecaju opredijelujućem volje i vanjsko djelovanje tijela, kano i svako vanjsko djelovanje, što se veže na kakovo tijelovno sjetilo. Samo negativna životna djelovanja nisu pod takovim neposrednim i upravnim utjecajem; jer ona nisu u neposrednoj samosvijesti, pa za to nisu pod takovim neposrednim i upravnim utjecajem volje. Prema tomu pravom se volja zove gospodarica i prva pokretašica u kraljevstvu duše (dominatrix et prima motrix in regno animae). Odatle dolazi, da se djelovanje, što neposredno od volje proizilazi i od nje neposredno biva, zove proizvedeni čin (actus elicitus); djelovanje pako, koje neposredno proizilazi iz druge koje moći podčinjene volji, zove se istina takogjer čin proizvedeni gledom na tu moć, iz koje neposredno proizilazi, no zove se zapovjegjeni čin (actus imperatus) gledom na volju, u koliko ju upravo ona opredijeluje na djelovanje.

Upravo onako, kako kod osjetne požudne moći, može i kod volje biti djelovanja požudnih i gnjevnih;

jer se i njoj može u spoznaji predstaviti i ukazati kakovo dobro ili kano dobro naprosto (bonum simpliciter) ili kano dobro, koje se može samo tegotno uz poteškoće i zapreke postići (bonum arduum).

No baš za to, što je predmet volje dobro naprosto, ne može se u njoj razlikovati čest požudna i gnjevna kano što to biva u osjetnoj požudnoj moći; jer kano što različite boje ne iziskuju različite moći vigjenja, pošto se vid odnosi na boju, ne u koliko je bijela ili crna, nego u koliko je boja; isto tako različite vrsti dobrote, u koliko su različite, iziskuju istina različite moći, no u koliko se sve stiječu u jedno, naime u koliko se podudaraju u dobroti, dovode se na jednu te istu moć. No dobro uopće spada na volju, dobro pako prema pojedinim različitim vrstima spada na osjetnu požudnu moć, pa se za to osjetna požudna moć dijeli na razne moći, dočim se volja ne dijeli.

Članak 4.

O slobodi čovječje volje uopće.

269. Pojam slobodne volje može se najshodnije niječno (negativno) označiti. Slobodom naime zovemo ono svojstvo volje, kojim je ona u svojim djelovanjima prosta od kakove nužde. Ta nužda, dok je govor o čovječjoj volji, može biti vanjska i nutarnja.

Nužda vanjska ili nasilje (coactio) jest ono, što se komu nanosi od vanjskoga principa proti vlastitoj njegovoj sklonosti. Nužda pako nutarnja sastoji se u nekoj sklonosti, kojom se već po svojoj vlastitoj naravi djelujući subjekat potiče na to, da teži za nečim, poradi

čega se ta nužda i zove nužda naravna (necessitas naturae).

Prema tomu može tko dvojako biti slobodan: može biti slobodan od nasilja i slobodan od nužde naravne.

Sloboda od nasilja (libertas a coactione) isključuje nasilje, silu vanjsku, fizičku i moralnu, tako da ni jedan vanjski uzrok, ni fizički, ni moralni, ne može volje bez njezine privole na koje djelovanje prisiliti. Sloboda pako od nužde naravne sastoji se u tom, da volja niti po svojoj samoj naravi ni je nužno opredijeljena na jedno jedino djelovanje tako, da se ne bi mogla na nešto drugo odlučiti. Volja dakle može djelovati, a može i ne djelovati, kada je i sve gotovo i spremno na djelovanje, poradi čega se ta sloboda i zove sloboda ravnodušnosti (libertas indifferentiae).

Ista ta sloboda dobiva ime slobode protuslovlja (libertas contradictionis), kada volja bira izmegju dvije protuslovne stvari, kano što su to na pr. djelovati i ne djelovati, hoditi i ne hoditi; dobiva pak ime slobode protivnosti (libertas contrarietatis), kada volja bira izmegju dvije stvari protivne, kano što je to htjeti, da nešto bude, i htjeti, da bude protivno; dobiva napokon ime razvrstbe (libertas specificationis), kada se volja odlučuje na djelovanje različite vrsti, kano što je to htjeti šetati, htjeti učit se, htjeti jesti.

Djelovanje dakle može ne biti nasilno, pa ipak nužno, to jest, može biti prosto od vanjskoga nasilja, pa se ipak nužno obavlja, kano što se to vidi kod životinja.

Osim toga valja razlikovati samoradno (spontaneum), voljno (voluntarium) i slobodno (liberum).

Samoradno (samohotno) je sve ono, čemu se princip nalazi u djelujućem subjektu. Samoradno je u opreci sa uasilnim.

Voljno je ono, čemu je princip sklonost djelujućega subjekta pretpostavivši spoznanu svrhu. Takovi su svi čini volje, budi da su nužni, kano što je to težnja za dobrom uopće ili težnja za srećom, budi da nisu nužni, kano što je to čitanje kakove knjige.

Slobodno je ono, što ni je po naravi volje opredijeljeno na jedno.

Samoradno širji je pojam od voljnoga, a voljno širji je pojam od slobodnoga.

270 Slobodu od nužde naravne valja napose i pobliže protumačiti. Kada za koga kažemo, da slobodno djeluje, uvijek si mislimo, da je mogao i ne djelovati ili što drugo djelovati, samo kada bi bio hotjeo A kako to, da je htjeo upravo djelovati, a ne ne djelovati, ili da je htjeo upravo ovo djelovati, a ne što drugo? da se je tko na pr. htjeo osvetiti, odakle to? Odatle ponajprije, što teži za dobrom kano za zadnjim ciljem; za tim što je istraživao sredstva, shodna za cilj, koji namjerava postići; pa buduć da su mu se dva sredstva prikazala kano shodna za cilj, koji kani postići: dobro pošteno, koje iziskuje, da se drugomu oprosti, i dobro ugodno, koje ugodnost traži od osvete, to je on odabrao ugodno pred poštenim; napokon istražuje sredstva shodna za postignuće te svrhe, i odabere ona od njih, što mu ih um kano najshodnija predoči, da osvetu zvrši.

271. Megju slobodne čine ne broji se namisao zadnjega cilja (intentio ultimi finis), iz koje proizilazi svako promišljavanje i svaki izbor, kano što se svako umovanje i svaki zaključak izvodi iz principa po sebi očevidnih. Svaki drugi cilj, koji volja namjerava, podvrgava se zadnjemu cilju.

U namisli zadnjega cilja nema slobode; jer što se ima učiniti slobodnim činima, onako se odnosi na zadnji cilj, kano što se zaključci po principima shvaćaju, isto tako sva slobodna djelovanja bivaju radi cilja. No ne bi se mogli nikakovi zaključci izvesti, kada um ne bi morao nužno prihvatiti prvih principa. Mora dakle i volja nužno težiti za zadnjim ciljem.

272. Savjetovanje ili promišljavanje (consilium seu deliberatio). Kada volja teži za kojim ciljem, sili um na istraživanje sredstava, ako ih um sam po sebi ne prikaže. Um pako u principima ili u sebi poznatim dogagjajima nalazi ta sredstva, razmišlja o njima ter pokazuje njihovu korist ili njihove poteškoće, a napokon sudi, koje od tih sredstava prama sadašnjim opstojnostima treba da se iz ovoga ili onoga motiva pretpostavi drugima. To savjetovanje, promišljavanje spada dakle na djelovanje uma. Um pako ni je slobodan u svojim činima, kojima volji savjetuje; jer on ne djeluje van u koliko ga na djelovanje opredijeluje predmet ili u koliko mu zapovijeda volja. Savjetovanje dakle ni je po sebi slobodno, van u koliko je zapovjegjeno od volje. Prema tomu savjetovanje ni je čin u sebi nutarnjim načinom slobodan, nego se može nazvati čin vanjskim načinom slobodan.

273. Izbor (electio). Volja od sredstava, za koja

um sudi da su shodna za koju svrhu ter se izmegju njih može koje prema toj svrsi odabrati, u istinu jedno odabire i pretpostavlja drugima, ili jedno jedino prihvaća ili ga zabacuje, ako joj je um kao jedno jedino kano shodno prikazao. Samo taj čin volje, kojim ona nešto radi kojega cilja hoće ili ne će, jest u pravom smislu slobodan.

274. Izvedba (executio). Kada volja odluči, da se ima nešto izvesti, onda ona djeluje na um, neka na druge moći utječe i neka ih ravna i upravlja i na to sklanja, da izvedu, što je ona zapovjedila. Izvodi se dakle nešto preko moći podvrženih volji, koje djeluju nužno bud po naravi bud po zapovijedi volje. Prema tomu ni u tom činu izvedbe nema prave slobode.

235. Sloboda čovječja sastoji se u izboru. Da se narav slobode protumači, treba znati: koji se predmeti podvrgavaju izboru volje, to je prvo; a drugo, da li volja uvijek ono odabire, što je bolje; a treće, da li izboru volje nužno prethodi praktičan sud uma.

276. Na prvo pitanje se odgovara: Sretan biti, spada na zadnji cilj čovječji; za to sreća ne spada pod izbor volje. Svatko bo od nas zna iz iskustva, da ni je nikada dvojio niti o tom razglabao, da li mu dolikuje biti sretnim ili nesretnim, nego je o tom samo dvojio, što je ono, što ga čini sretnim ili nesretnim.

Niti čin, kojim se hoće dobro uopće, ne spada pod izbor volje; jer dobro uopće ne sadrži u sebi ništa zla. Volja je dakle slobodna u tome, da za dobrom uopće teži ili ne teži; no ako koje djelovanje upravi na dobro uopće, ne može ono da bude čin mržnje, već mora da

bude čin ljubavi. Odatle slijedi, da predmeti izbora mogu biti dobra posebna (bona particularia).

Bog je neizmjerno dobro, i on je to jedini. Kada bismo ga kako treba poznavali, nužno bismo ga ljubili jer bismo u njem tako spoznanom našli pravi predmet prave svoje sreće. No mi na ovom svijetu Bogu ne zrijemo, već ga spoznajemo umovanjem i analogičkim pojmovima, a u tako spoznanom Bogu ne nalazimo svoga blaženstva. Za to dobrota njegova, premda u sebi neizmjerna i neograničena, jer od nas nesavršeno spoznana, i u koliko je tako nesavršeno spoznana, nema na nas tolike sile i snage, da volju našu nužno za sobom povuče, pa se usljed toga može sa ograničenim dobrima prispodabljati, ter zla volja može ta ograničena dobra pretpostaviti Bogu neograničenom i neizmjernom dobru. Prema tomu i neizmjerno dobro, u koliko ga mi spoznajemo, spada pod izbor volje.

277. Što se pak drugoga pitanja tiče, valja znati, da volja ne mora odabrati ono, što se shvaća kano bolje; jer

1. ako se izbor nužno odnosi na ono, što se shvaća kano bolje, onda se to ne može u pravom smislu ni zvati izbor, nego naravno opredijeljenje na jedno.

2. Jedva ima što, što se ne bi dalo sa raznoga gledišta shvatiti ujedno kano veće i kano manje dobro. Što je na primjer bolje za osjet, ni je bolje za um, i suprotno što je bolje za um, ni je bolje za osjet, A opet izmegju dobara uma jedno je bolje od drugoga prema jednoj svrsi, a drugo je bolje prama drugoj svrsi. Što god se dakle odabere, može se skoro uvijek shvatiti i kano bolje i kano gorje, dakako s raznoga gledišta.

3. Protiva naravi je volje, da ide nužno za ograničenim dobrom, makar je ono shvaćeno kano bolje; jer od dva dobra ograničena volji prikazana ni je ni jedno takovo u sebi, da bi volja morala nužno za njim težiti, jer joj ni jedno od njih ni je zadnji cilj. Može dakle volja ne htjeti i jedno i drugo; a može za jednim težiti, a drugo napustiti.

278. Na treće pitanje odgovaramo, da ni je nužno, da volju, kada ona slobodan čin tvori, opredijeli prethodeći praktičan sud. Ovo je pitanje od velike važnosti za onoga, koji hoće da shvati narav slobode. Buduć da je volja požudna moć razložna (razumna), razum ju rukovodi, ter joj prethodi sud razuma. Prema tomu su neki i mislili, da je pri izboru volji nuždan sud praktičan, kada se ona za što odlučuje. Sud bo našega razuma ne potiče volje drugačije, van predstavljajuć joj predmet; no predstavljeni predmet ne opredijeljuje volje uvijek na jedno, niti je može siliti na što, a niti je to nužno u svrhu, da volja uzmogne težiti za predmetom. Niti je dakle potrebno, niti nužno takovo opredijeljenje sa strane suda.

Biva ipak često, da se volja praktičkim sudom opredijeli na djelovanje. Ali to ne biva pomoćju suda ili predloženoga predmeta, nego pomoćju predidućega čina volje, kojim ona sama namjerava koju svrhu u istinu postići. Pretpostavivši tu volju, biva, da se volja opredijeluje na djelovanje, kada um sudi, da se što ima činiti, ako se hoće koju svrhu postići. Odatle se vidi, da volja samu sebe na djeiovanje opredijeluje, a da je ne opredijeluje sud; niti se volja nužno opredijeluje, nego samo hipotetički, naime pod uvjetom, ako pri

svojoj odluci ostaje. Za to ako volja od svoje odluke odustane, praktički sud nema više nikakove sile. Odatle često dolazi, da praktični sud dovodi volju na sasvim protivno, a to onda, kada volja, prestrašena poteškoćama, koje su skopčane sa uporabom nužnoga sredstva, zabacuje samu svrhu prije si preduzetu ujedno sa sredstvom.

Sud, koji prethodi sam izbor, ni je sud praktičan, već spekulativan. U svrhu, da volja što odabere, ni je od potrebe, da um kaže: Ovo treba odabrati, nego samo: ovo se može odabrati, to jest: predloženo sredstvo je korisno, a sve razmislivši i shodno, da se može odabrati. To je dosta, da se volja sama na djelovanje opredijeli ter šta god prihvati ili ne prihvati; jer ono sredstvo, ako se i pokazuje kano korisno za koju posebnu stanovitu svrhu, o njem se ipak ujedno i sudi, da za sreću ni je nužno. Što se tu o jednom sredstvu tvrdi, valja i o mnogima, ako ih se više predloži.

Taj spekulativni sud, ako je i dosta za to, da se djeluje slobodno, ni je dosta, da se djeluje razborito. Za to ako hoćemo i razborito djelovatt, treba da istražimo ne samo, što se može odabrati, nego upravo što treba odabrati. No samo to istraživanje jest posve slobodan čin, kako se to samo po sebi vidi.

279. Kako razumu, tako i volji dopituje se u nekom pogledu prvenstvo megju moćima, i to iz slijedećih razloga.

1. Razumu, jer ponajprije djelovanju volje nužno prethodi shvaćanje razuma, ali svakomu shvaćanju ne prethodi djelovanje volje, Odatle rečenica: Za

onim se ne ide, što se ne poznaje (nihil volitum, nisi raecognitum). Za tim je sloboda istina svojstvo volje, i korjen slobode jest volja kano njezin subjekat; no uzrok slobode i korjen volje jest razum; jer s toga razloga može se volja slobodno kretati i na različite stvari odlučivati, što razum može imati različite pojmove o dobru. Nadalje razum je ravnilo svih djelovanja volje, jer ih on rasvjetluje, ravna i rukovodi. Napokon dostojanstvo i savršenost specifična čovjecja jest njegova razumnost,

2. Volji, jer je volja kretalo ili sila kretalica svih moći duševnih, i istoga uma, tako da je ona reć bi kraljica u kraljevstvu duše. Nadalje sloboda je najveća naravna savršenost čovječja, a sloboda pripada volji. Napokon volja cijeloga čovjeka čini dobrim ili zlim; jer ne čini znanje, što pripada umu, čovjeka dodrim ili zlim, nego krepost ili zloba.

Članak 5.

Čovječja je volja u istinu slobodna.

279. Premda se mogu čini, koje volja zapovijeda siliti, to ipak ni je moguće, da čini volje, koji od nje neposredno proizilaze, ne budu slobodni od nasilja.

Dvostruk naime razlikujemo čin volje: prvi jest, koji od nje neposredno proizilazi (actus elicitus), to jest htjeti; drugi pako jest, koji volja zapovijeda, a koji se tvori od drugih moći, kano što je to govoriti, hoditi, i t. d.; te čine volja istina zapovijeda, no obavljaju se pomoćju pokretne moći.

Što se tiče čina, koje volja zapovijeda, a obav-

ljaju se neposredno od drugih moći, može se volja u toliko siliti, u koliko se vanjski udi silom preprečuju, te ne vrše njezine zapovijedi. Što se pak tiče čina volje, koji neposredno iz nje proizviru, ne može se volja siliti, jer njezini čini proizilaze iz nutarnjega principa. Što je nasilno, ono je od vanjskoga principa; za to bi bilo proti naravi samoga čina volje, kada bi se mogla na nešto prisiliti. Prema tomu možeš čovjeka na silu vući, no da je to i prema njegovoj volji, protivi se pojmu nasilja.

280. Da je čovječja volja u istinu slobodna, dokazuju slijedeći razlozi:

1. Ni jedno dobro ne može volje za sobom nužno povući, niti je posve zadovoljiti, osim dobra, što je skroz i skroz savršeno; jer kano što um shvaća dobro savršeno ili pravu sreću; isto je tako u volji naravno nagnuće k tomu dobru i žudnja za tom srećom, ma čovjek ne znao, u kom se predmetu to dobro ili ta sreća stvarno nahodi. No sva su posebna dobra ograničena te su daleko od dobra skroz i skroz savršenoga, tako da se mogu s jednoga gledišta shvatiti kano dobra, a s drugoga kano zla. Ta dobra niti su razmjeran predmet naravnog nagnuća volje, niti mogu volje posve zadovoljiti. Ta dobra dakle ne mogu naše volje nužno na što siliti.

2. Da je volja slobodna, dokazuje nam naša samosvijest. Mi smo sí naime svijesni, da naše volje ni jedan sud ne može da nužno prisili na kakovo djelovanje, za koje mi tvrdimo, da je slobodno.

Mi smo si takogjer svijesni, da ima u nas čina slobodnih i nužnih; mi ih prispodabljamo i njihovu

razliku shvaćamo. Tko ne vidi, da čovjek drugačije hoće, da bude sretan, a drugačije, da hoće sjediti, hoditi, jesti i t. d.

Mi smo si nadalje svijesni, da smo često neodlučni, što da odaberemo, pa da se odlučujemo za koju stvar samo za to, jer tako hoćemo.

Mi smo si napokon svijesni, da slobodni čini, što iz naše volje proizilaze upravo od nas bivaju; ako dobro ispanu, vesele nas, pa si preduzimamo, da ćemo opet tako raditi; ne pogju li nam pako za rukom, sami sebe korimo, i odlučujemo, da ne ćemo odsele tako raditi.

Za to, dok je govor o volji, dostatan razlog našemu htijenju ne može ništa da bude, odakle bi ono nužno slijedilo. Uzme li se pako dostatan razlog htijenju u smislu, da se ispita, što je dostatno, da se volja opredijeli na djelovanje, treba znati, da dostatan razlog htijenju nije samo htijenje, nego je s jedne strane volja sa svojom naravnom sklonošću k dobru, a s druge je predstavljeni predmet, za kojim ona može težiti kano za dobrom.

No osim toga dostatnoga razloga, nužno je povrh toga, da se volja sama opredijeli na djelovanje.

Prema tomu tvrdnje: Hoću, jer hoću (volo quia volo), i: Hoću, jer mogu htjeti (volo quia possum velle) imaju smisao: Hoću sredstava, a motiv (potjecalo), koji me nuka na to, da ih hoću, jest: jer hoću svrhu. Hoću nadalje podregjene svrhe, jer hoću zadnju svrhu; no ipak osim zadnje svrhe te sve ostale svrhe tako hoću, da bi ih mogao i ne htjeti.

Druga pako ona tvrdnja: Hoću, jer mogu htjeti, ima smisao: Hoću ovaj predmet, a motiv, koji me na

to potiče, jest, što je predmet dobar, te se za to može odabrati. Za to kada su dva dobra i skroz jednaka, može se volja na jedno od njih odlučiti, jer na djelolovanje ona samu sebe opredijeljuje, a motiv joj je dobrota svrhe, za kojom ide.

3. Ovamo spada osvjedočenje svih ljudi:

Svi bo drže, da su ljudi slobodni, i oni, koji čovječju volju niječu.

Svi sasvim tačno razlikuju djelovanja naravna od kreposti moralnih, naravne pogreške od opačina, čine ljudske od životinjskih. Odakle te razlike, ako ne od slobode!

Svi narodi poznavaju pojmove pravednosti i nepravednosti, kreposti i opačine, zasluge i kazne, prava i dužnosti moralnoga i naravnoga zakona. Svi ti pojmovi u sebi uključuju slobodu.

To isto osvjedočenje ističu zakoni, zapovijedi, nagovori, savjeti, opomene, molbe, hvale, ukori, obećanja, prijetnje, nagrade i kazne. Sve to u sebi nužno uključuje slobodu.

281. Po tim principima lako se može odgovoriti na razne prigovore, koji poriču slobodu volje. Jedan prigovor je ovaj: Po svjedočanstvu samosvijesti volja ide sveudilj za višim dobrom; jer ako joj um dva dobra više i niže, predstavi, to ona, kada i niže dobro odabere, samo za to tako čini, što joj se niže dobro bolje mili, pa za to što je ono sada za nju više dobro.

Taj prigovor ne vrijedi ništa, jer upravo on sam svjedoči za slobodu. Da se volji manje dobro više mili, to ne dolazi od uma, koji joj ga predstavlja kano manje dobro, nego to dolazi od same volje; jer

je volja ona, kojoj se manje dobro više mili, premda je manje, te ide za njim; i to upravo posvjedočava, da je ona slobodna, pa da je um ne sili ni ne opredijeljuje per modum agentis na veće dobro.

Protivnici slobodne volje još prigovaraju: Volja ne djeluje nikada bez ikakova motiva. Pa i onda, kada volja kazuje: Tako zapovijedam (sic volo, sic jubeo), bit će neki motiv, za što ona tako djeluje. Motiv ipak opredijeljuje volju; mora dakle i jači motiv, to jest veće dobro, prevladati nad slabijim motivom, to jest nad manjim dobrom, te tako volju na djelovanje opredijeliti.

Glede toga prigovora treba ponajprije na pameti imati, da je cilj, ili ono dobro, što um volji predstavlja istina motiv težnji volje u toliko, u koliko za to volja počima ići za tim dobrom, da ga postigne. U tom smislu volja ne radi dakako nikada bez motiva, jer nikada nemože da djeluje bez cilja, to jest bez kakova dobra, koje svojim djelovanjem hoće da postigne. No odatle ne slijedi, da onaj motiv volju tako opredijeljuje, da ni je volja, koja se sama na to opredijeljuje, da teži za onim dobrom, nego da samo to dobro u volji ovu težnju proizvodi. Pa baš za to, što ni je tako, može motiv djelovanju volje biti i manje dobro, a jer si volja može upravo to manje dobro odabrati kano predmet i cilj svojoj težnji, može si ga takogjer staviti i kano motiv svojemu djelovanju.

Prema ovim ovgje navedenim načelima mogu se lako i ostali prigovori oprovrći.

Članak 6.

O značaju.

282. Pod imenom značaja razumijevamo ono stanje čovječje, u kojem se čovjek u svojem sudu i djelovanju postojano drži stalnih načela, od kojih se ne da odvratiti nikakovom promjenom vanjskih opstojnosti.

Kada je naime volja tako jaka, da može kako stečena načela u svojim odlukama imati uvijek pred očima, tako i svoja vanjska djela prema njima udesiti te i nutarnjim onim htijenjem i vanjskim ovim djelovanjem postojano ići sa višim kojim ciljem, onda nastaje značaj, taj, reć bi, pečat naše duše, koji volja udara na sva duševna djelovanja. Značajan dakle čovjek rasugjuje stvari i dogagjaje, radi i djeluje postojano po stalnim načelima. Gdje pako nema potpuna suglasja u životu; gdje stalna načela ne proniču u misli, motive i odluke; gdje djelo misli i misao djelu protuslovi; gdje i odluke ovise o časovitom raspoloženju, o sklonostima i nagnućima; gdje je, riječju, mjesto harmonije disharmonija pečat čijeg moralnoga života, ongje nastaje stanje beznačajnosti sa svim njezinim pustolovinama. Sud dakle i djelovanje beznačajnoga čovjeka ravna se po časovitim opstojnostima, pa za to mu se i sud i djelovanje uvijek mijenjaju.

Od značaja se razlikuje tvrdoglavost, koja na toliko svoj sud precijenjiva i svoje se volje drži, da si um i srce zatvara pred svakom pametnijom mišlju i svakom boljom stvarju,

283. Budući da značaj nastaje od postojane harmonije izmegju načela, odluke volje i djelovanja, i budući da je značaju ponajglavniji temelj volja, tako da

mu postojano kakova svrha pred očima lebdi: to se značaj dijeli na lijep i ružan ili oduran, na ćudoredan i nećudoredan, na uzvišen i prost. Samo ćudoredan značaj jest ujedno lijep i uzvišen, nećudoredan je pako ružan i prost. Ćudoredni bo je značaj s jedne strane potpuna harmonija izmegju misli, odluka i djelovanja a s druge strane potpuna harmonija nutarnjega i vanjskoga djelovanja sa sviješću, Gdje je takova harmonija, ne može da vlada pohotnost naše naravi; jer samo podvrgnućem tijela duhu i duha Bogu nastaje prava harmonija u čovjeku i čovjeka s Bogom. Ćudoredni značaj je za to upravo i uzvišen, što niti nižoj pohotnosti ne služi, niti prostu egoizmu, nego sve žrtvuje domovini, čovječanstvu, vjeri, Bogu,

Nećudoredni značaj uvijek je ružan, jer se podaje nižoj pohoti, ter odvrativši se od zakona Božjega u sebi uključuje razvraćenost čovjeka sa samim sobom i s Bogom; takav je značaj ujedno i prost, jer on u svojem mišljenju i činjenju ide jedino za niskim i neurednim ciljevima te podajuć se posve egoizmu i putenosti postaje rob svojih strasti.

Za to naobrazba ćudorednoga značaja jest jedna od najvažnijih zadaća u duševnom životu, jer značaj ostaje nam kano najpotpunija slika duševnoga našega razvitka.

Ta naobrazba obavlja se samo malo po malo i postupice; volja, koja usrijed utjecaja nadsjetilnog i sjetilnog svijeta, usrijed zahtjeva razuma i pohotnosti, podvrgava razumu svoje htijenje, podvrgava sebi egoizam i pohotnost. Za to se do ćudorednoga značaja dolazi jedino čestom samozatajom, to jest dolazi se tako, da se volja

podregjenim nagonima i pohotama zna oprijeti, pohotama naime, koje čovjeka ne sabiru, ne napunjavaju, već ga običavaju rastresti i isprazniti. Do toga se dolazi tako, da se tvrdoglavost pokornošću, a niže pohote ćudorednim životom prevladavaju, Ako ćud i temperamenat čovjek ima već po naravi, značaj treba da si krepošću vlastitom steče. Svojoj tvrdoglavoj volji i svojim pohotama odlučno se opirati i uvijek im „n e“ govoriti; iskren i srčan biti, te, kad treba, svoje misli uvijek iskreno i istinito izjaviti; nikada ne lagati niti se laskati; obećanje dopušteno vjerno ispunjati; ljudi, koji zlo misle i rade, čuvat se; za ogovore i klevete drugih ne mariti; ljubav, milosrdnost i pravednost svim ljudima iskazivati; milo srce imati spram nevoljnih i sirotnih; požrtvovan biti spram uzvišenih svrha života, oduševljenje i ljubav k znanosti i umjetnosti, kreposti i vjeri ćutjeti; ljubiti Bogu nada sve, a bližnjega radi Bogu kano samoga sebe: to su stvari, koje spadaju na ćudoredan, lijep i uzvišen značaj, koji čovjeku kano najveće blago ostaje i onda, kada ga nemilost i zloba ljudi tište: impavidum ferient ruinae. Taj idejal pravog značajaj u potpunoj mjeri i slici nalazimo jedino u onom, u kojem se je svetost Božja u čovječjoj slici pojavila: u Kristu.

Ćudoredni samo značaj podaje pravu slobodu, jer podaje r a z u m u slobodu; nećudoredni pako značaj raspada se sam po sebi, jer je u vječnom protuslovlju sa uzvišenijom naravju čovječjom i sa istim Bogom. Naobraze li se razum i volja i osjeti prama naravnom njihovom razvitku do ćudorednoga značaja, to se duša čovječja time podiže do najkrasnijega umotvora ne-

opisive ljepote i harmonije nutarnje i vanjske, koja i isto tijelo njezino oduhovljuje.

Članak 7.

O čuvstvima uopće.

284. Živahno u spoznaji predstavljeno koje dobro ili zlo može našu požudnu moć potaknuti, da za onim dobrom živahnije i jače teži ili od onoga zla da bježi, Ovakova živahnija, jača težnja, ili ovakovo živahnije, jače nagnuće naše požudne moći, u koliko smo si je svijesni, zove se uopće čuvstvo (affectus). Čuvstvo dakle ovisi istina o spoznaji, u koliko je u njoj koje dobro ili zlo živahnije i jače predstavljeno, što je i od potrebe, da se do čuvstva dogje; no samo čuvstvo nalazi se u požudnoj moći; jer se žudnja ili nagnuće, koje čuvstvom zovemo, uvijek nužno odnosi na kakovo dobro ili se upravlja na kakovo zlo. Čuvstvo je dakle samo neka stanovita pojava požudne moći.

Ako je ovo nagnuće ili čeznuće, koje slijedi iza živahnije i jače predstavljena kakova dobra, čuvstvo, onda biva nešto slično i u osjetnoj požudnoj moći, kada joj se osjetom živahnije i jače kakovo dobro predstavi. Za to se ta ganuća i te žudnje onako razlikuju, kao i njihove moći, odakle proizilaze. Budući da osjetnu požudnu moć na djelovanje opredijeluje predmet, u koliko i kako ga predstavlja osjet, i budući da se ona napram tomu djelovanju sjetilnoga dobra preko osjeta odnosi trpno, to slijedi, da se i ona ganuća i one žudnje, koje iza toga u njoj nastaju, odnose trpno to jest, one nastaju u osjetnoj požudnoj moći živahnom

predstavom odgovarajućega predmeta u osjetu ili maštі, pa za to se one i zovu passiones (trpnje—ganuća, osjetne požudne moći), niti se ikada zovu čuvstva (afekti) dočim ona ganuća i one žudnje, koje pripadaju volji, ne mogu da se od predmeta proizvedu bez sudjelovanja same volje, nego kano što volja uopće samu sebe opredijeluje na djelovanje, isto tako prvizvodi ona ganuća, koja mi zovemo čuvstvima (afektima) volje.

Buduć da osjetna požudna moć ni je moć nadsjetilna, nego se veže na živčevlje, i to na uzlato živčevlje, to je sa ganućima, što u njoj nastaju, spojena uvijek kakova promjena u senzitivnom organizmu, čim se ona i izvana pokazuju. To pako kod afekta volje po sebi ne biva, jer je volja moć nadsjetilna te se njezina ganuća i njezine žudnje jedino u njoj obavljaju.

Prema tomu je passio osjetno (senzualno) ganuće požudne moći, iza kako joj se maštom predstavilo dobro ili zlo. To dakle ganuće passio — (πάθος) i čuvstvo (affectus — ἦθος) slični su si, ali nisu isto. U tom se pak razlikuju, što čuvstvo upće naznačuje ganuće razumne požudne moći, dočim se riječ passio upotrebljuje o senzitivnim ganućima. Osim toga riječ passio često neku žestinu ganuća izražava, čega riječ affectus po sebi ne izriče. Usljed te žestine osjetne požudne moći potrese se duša, čega kod afekta, kano čina volje, po sebi ne biva.

285. No ako se afekt i passio i moraju megjusobno razlučiti, in concreto je ipak jedno s drugim u uskoj svezi. Ponajprije usljed utjecaja, što ga ima volja na osjetnu požudnu moć, može se u volji nastalo ganuće i u osjetnu požudnu moć reć bi preliti, pa tako

može u njoj nastati slično ganuće, u kojem ovo duševno ganuće reć bi sjetilno ozvanja. Tomu nas samo iskustvo uči. Neka se samo pomisli na afekt pokajanja, koji kano takav volji pripada, a koji je malo ne uvijek skopčan sa bolnim ganućem i u osjetnoj požudnoj moći. Isto tako biva i suprotno. Buduć da naime volja može svratiti svoju pozornost na osjetnu požudnu moć i njezine žudnje slijediti, mogu se usljed toga ganuća, nastala u osjetnoj požudnoj moći, nekim načinom reć bi prenesti u samu volju. Za to je in concreto teško opredijeliti granicu, gdje se passio i afekt tako rekuć razilaze.

286. Lako je sad razumjeti, za što afekti na naše djelovanje toli silno utječu ter nas na djelovanje gone. Naša djelatnost, prelazeć na djelovanje, ostvaruje žudnju, kojom za kakovim dobrom težimo. Za to što se tko jače i živahnije gane na to, da ide za kojim dobrom, to će jače i živahnije i odvažnije djelovati u svrhu, da postigne ono dobro, ter si ga usvoji. Slično biva, ako se tko jače i živahnije potakne na to, da se opre zlu. Za to je afekt od velike važnosti za čovječje djelovanje. Može se kazati, da se bez pobude srca, bez nekoga poleta požudne moći u afektu, veliko, zamašno djelo ne da ni izvesti. Afekt je dakle po sebi od prevelike cijene za cijelokupno čovječje djelovanje. No da se to u istinu sbude, troje je od potrebe:

1. Afekt (čuvstvo) mora se usčuvati u onim granicama, što mu um stavlja. Može se naime afekt do tolike visine uspeti, da prekorači granicu, koju mu um stavlja, i tako glas uma zagluši. U tom slučaju afekt nije samo protiva uma, već je i protiva zakona moral-

noga (ćudorednoga), po kojem niža strana u čovjeku treba da se podvrgava višoj, naime razumu. Povrh toga može takav afekt upravo za to, što glas razuma zaglušuje, čovjeka dovesti do djelovanja nerazložnih i nećudorednih, pa za to zlih.

2. Afekt mora imati uza se razložan kakav razlog, koji i um opravdava i ćudorednost. Taj dakle razlog ili uzrok, koji pobugjuje afekt, mora takav biti, da može prama razumu afekt opravdati. Nema li koji afekt takova razložnoga uzroka, to je on onda nešto, što po sudu razuma ne bi smjelo biti; on ne odgovara ćudorednim zahtjevima razuma, pa se sa ćudorednoga gledišta mora zabaciti.

3. Napokon afekt treba da ima pravac, koji se ćudorednomu zakonu razuma ne protivi; jer ako se protivi, onda ne služi redovitoj djelatnosti duševnoga života, ter se za to ima zabaciti.

Afekte držati na uzdama, spada na volju, u koliko je slobodna; ona mora gledati, da se ne izgubi u afektima, nego suprotno treba da ih ravna prema zahtjevima razuma. Pa za to je afekt, koji se sa ćudorednoga gledišta mora zabaciti, samo za to takav, što slobodna volja uz anj pristaje i njemu se podaje.

287. Sama narav afekta daje nama način, kako da ih razdijelimo. Ima takovih ganuća srca, koja kako iz volje (te razumne požudne moći), tako i iz osjetne požudne moći mogu proizaći, koji se dakle ukazuju kano afekti i kano passiones. No ima ih i takovih, koji jedino iz volje proishode. Ova se nalaze jedino u čovjeku, ona pako. mogu biti i u životinji, načinom dakako odgovarajućim njezinoj naravi. Ovi na prvom

mjestu spomenuti afekti ili su požudne ili gnjevne naravi, u koliko su naime u osjetnoj požudnoj moći. Tako imamo trovrsnih afekta: požudnih, gnjevnih i čistih afekta volje.

Članak 8.

O požudnim afektima.

288. Čuvstva (afekta) požudnih ima puno, a dadu se svesti na šest: na ljubav i mržnju, želju i bijeg, ugodnost i bol (odnosno radost i žalost); čuvstva pak gnjevne naravi ima takogjer mnogo, ali dadu se svesti na pet: na nadu i očajanje, srčanost i strah ter srdžbu. No treba pamtiti, da će se tumačeć ta čuvstva mnoge stvari navesti, koje čuvstvima požudne i gnjevne naravi, u koliko su ganuća osjetna, ne pripadaju, nego u koliko se spajaju sa analognim afektima u višoj razumnoj požudnoj moći (u volji). U ovom članku bit će govor o požudnim afektima, a u slijedećim o gnjevnim.

289. Prvi i glavni afekti požudni jesu: ljubav i mržnja. Ljubav je živahno ganuće srca na kakovo dobro; mržnja pako je živahno ganuće srca proti kakovu zlu. Ljubav se osniva na onom zadovoljstvu, koje primamo od kakova dobra; mržnja pako osniva se na nezadovoljstvu, koje nam kakovo zlo zadaje. Prikaže li nam se u spoznaji kakovo dobro, onda njegov utjecaj na naše srce sastoji se u tome, da ono mami srce naše ter mu omili, pa se onda srce k tomu dobru kano prigne. I to da tako reknem prignuće srca k dobru kakovu prelazi neposredno u ljubav k tomu dobru, to jest srce počima čeznuti za onim dobrom. Prikaže li

nam se pako u spoznaji kakovo zlo, utjecaj njegov na naše srce sastoji se u tome, da odbije srce od sebe, a za to da se srce od njega odvrati. Odvratiti srce oda zla jest ono, za što velimo, da smo čim nezadovoljni, a to nezadovoljstvo prelazi neposredno u mržnju proti onomu zlu, to jest srce počima bježati od ovoga zla.

Ljubav može biti ili naprosto požudna (amor cocupiscentiae) ili dobrohotna (amor benevolentiae). Mi naime možemo težiti za kakovim dobrom tako, da si ga želimo postići za se, pa se želimo s njim sjediniti i u tom sjedinjenju svetni biti. Težimo li tako za kakovim dobrom, onda kažemo, da ga ljubimo; a ljubimo ga na svoju vlastitu korist, jer postignućem obljubljena dobra želimo mi sami sretni biti. Ta ljubav zove se požudna (amor concupiscentiae). No mi možemo želiti kakovo dobro i drugomu, to jest, mi možemo želiti, da drugomu bude dobro, da drugi bude prost oda zla; drugim riječima, možemo želiti, da drugi bude sretan. Biva li to, onda velimo, da mi drugoga ljubimo, i ta ljubav ima svrhu, ne da bude nama dobro, nego drugomu. Ta se ljubav zove dobrohotna (amor benevolentiae). Iz te dobrohotne ljubavi proizvire neposredno čuvstvo, koje se zove sućut s radošću i sa žalošću drugih. Baš za to, što drugima dobro želimo, radujemo se s njima, kada se oni raduju; i upravo za to, što želimo, da svako zlo bude daleko od njih, trpimo s njima, kada oni oda zla snagjeni trpe; imamo naime s njima smiljenje ter im gledamo koliko možemo pomoći.

290. Može se u nama takogjer sjediniti ljubav požudna sa dobrohotnom. Odatle proizvire:

1. Ljubav prijateljstva (amor amicitiae). Ta ljubav uključuje u sebi s jedne strane želju, da prijatelja ne snagje kakovo zlo ter mu ide dobro, a s druge strane težnju za time, da se s prijateljem što uže sjedinimo, i tako sretni budemo.

2. Ljubav megjusobna kod ženitbenih drugova (amor conjugalis). I ta ljubav ima svrhu sjedinjenje ženitbenih drugova, da u ženitbenoj svezi svoju megjusobnu sreću nagju, ter u sebi uključuje i s jedne i s druge strane želju, da svako zlo od njih bude odstranjeno, a sa svakim dobrom da im je život skopčan.

3. Ljubav roditelja spram djece i djece spram roditelja (amor parentalis et amor filialis). I tu je megjusobna ljubav, koja je izmegju roditelja i djece te naravi, da si ne samo jedni drugima svako dobro žele te dobro i zlo skupa dijele, nego da im težnja ide za time, da zajedno budu u što užoj svezi, i u tome da svoju sreću nagju.

291. Ako je mržnja u opreci sa ljubavlju, to se ona može posmatrati ili u koliko je u opreci sa ljubavlju požudnom iii u koliko je u opreci sa ljubavlju dobrohotnom. Mi se naime možemo pravom ili prividno zlu predmetu ili zloj osobi oprijeti, što s razloga ili bez ikakova razloga mislimo, da su nam neprijatelji, da ih se valja čuvati, da ih treba izbjegavati, da ne treba, s njima se družiti. Biva li to, onda se za nas kazuje, da mrzimo na ono zlo, na onu osobu, na onaj predmet; no ta mržnja je u opreci sa požudnom ljubavlju, te se za nas može u pravom smislu više kazati, da tim stvarima nismo skloni. No mi se spram drugih možemo i tako ponašati, da im ne

samo ne želimo ni kakova dobra, nego da im pače želimo zlo. Biva li to, onda se za nas u pravom smislu tvrdi, da na drugoga mrzimo, jer tu nastaje opreka sa dobrohotnom ljubavlju, i to se zove zlohotnost.

Odatle proishode neposredno dva druga afekta, koja su u opreci sa sućuti i smiljenjem, a jesu: zavist, koja ne da čovjeku, da se tomu raduje, što je drugi sretan, nego to ga još žalosti i unesrećuje; i zloradost ili nesmiljenje, jer nesmiljen čovjek ne će s drugim da trpi i s njim da ima sažaljenje, nego se još raduje tugjemu zlu i tugjoj nesreći.

292. Kao što je požudna ljubav često združena sa dobrohotnom ljubavlju, tako se često i nesklonost sjedinjuje sa zlohotnošću. Odatle nastaju afekti:

1. Neprijateljstvo (inimicitia), od kojega drugomu ne samo nismo skloni, ne samo izbjegavamo njega i njegovo družtvo, nego mu povrh toga i zlo želimo. Često se i sama nesklonost, kada je u većem stupnju, naziva neprijateljstvo; no u pravom smislu je neprijateljstvo onda, kada je sa nesklonošću spojena zlohotnost.

2. Velika mržnja (Groll). Ta mržnja ni je drugo, nego unutra gojeno i sakriveno neprijateljstvo, nastalo odatle, što je tko od drugoga pretrpio pravu ili prividnu krivicu, te mu za to nikako ne će da bude sklon, pače je zlohotan spram njega. Ta mržnja dopire do

3. pohlepe za osvetom, onda naime, kada je skopčana s odlukom i težnjom, da mu za nanesenu pravu ili prividnu krivicu drugo kakovo zlo ili nanese ili mu bar kakovo zlo zaželi.

293. Do sada raspravismo dva glavna požudna

čuvstva: ljubav i mržnju. Drugi pak i treći glavni požudni afekt jesu: žudnja ili čeznuće (desiderium) i bijeg (fuga) ili groza.

Žudnja se zove ona živahna i iskrena želja kakova dobra, koje je još daleko od nas, i to daleko prostorom ili vremenom. Ta žudnja vuče nas k dobru, koje je još daleko; što duže moramo čekati na koje dobro, koje želimo, to više raste čeznuće za njim ter nas skroz i skroz obuzima. Čeznuće dakle osniva se dakako na ljubavi i iz nje proizvire, no razlikuje se od nje time, što smo od dobra, za kojim težimo, prostorom ili vremenom udaljeni, budi da je to osoba ili predmet.

Afekt grozote nastaje kod nas usljed kakova velikoga zla, koje nas istina još nije snašlo, ali koje nam mašta predočuje kao takovo, koje bi možda moglo i nas stići. U tom slučaju kažemo mi, da nas groza hvata, kada na to zlo samo i pomislimo, pa za to sve što možemo radimo, da se tomu zlu uklonimo, te nas takovo zlo ne stigne. Kao što nas dakle daleko dobro k sebi priteže, tako dalekomu zlu gledamo, da što više možemo, izbjegnemo, ako držimo, da bi i nas moglo stići. Od afekta grozote nastaje odurnost (detestatio), kojom se proti kakovu zlu, pred kojim se zgražamo tolikom mržnjom uzdižemo, da ga što većom možemo odvažnošću oduravamo, zabacujemo i osugjujemo ter mu u srcu našem ne bude ni traga, kano da bi nam moglo biti sve jedno, snašlo nas to zlo ili ne.

294. Još nam preostaju dva glavna požudna afekta protumačiti, a jesu: ugodnost i bol (delectatio et dolor), odnosno veselje i žalost (gaudium et tristitia). Afekt ugodnosti nastaje u našem srcu, kada u istinu koje

dobro, što smo želili, postignemo, ili kada se kojega zla oslobodimo, protiva kojega smo se opirali i borili. Ta ugodnost dakle ni je ništa drugo, nego uživanje onoga dobra, koje upravo sada posjedujemo. Nu ta ugodnost, ako proizilazi od postignuća kakova dobra koje spada na osjetnu požudnu moć, zove se ugodnost ili slast osjetna (voluptas); proishodi li pako ta ugodnost od postignuća kakova dobra, koje spada na volju zove se radost ili veselje (gaudium). Osjetna slast pripada i životinji, pravo pako veselje može pripadati edino razložnomu stvoru.

Ne postignemo li koje dobro, za kojim smo težili ili stigne li nas kakovo zlo, kojega smo se bojali, a nismo mu se mogli ukloniti, onda nastaje u srcu našem afekt boli. Ta bol, ako proizilazi iz osjetne požudne moći, zove se bol osjetna ili trpnja, što i životinji pripada; proishodi li iz volje, zove se žalost (tristitia) koja jedino čovjeku pripada.

Afekt radosti ili veselja može biti različit: dobra volja (hilaritas), koja ne obuzima srca duboko, već kano površno uživa kakovo dobro. Prijekomjerna dobra volja zove se široka volja.

Slast u nadsjetilnom smislu jest viši stupanj radosti, koji duboko obuzima srce.

Ushićenje jest prijekomjerna radost, od koje duša dolazi kano izvan sebe, te se u uživanju postignuta dobra reć bi gubi.

Isto tako može i žalost biti različita: Žalost, koja odatle nastaje, što tko ne nalazi, da su mu se u dobru, koje je spoznao, ispunile želje; odatle dolazi, da se

takav čovjek ne ćuti dobro, ter ga mrzi i samo dobro, koje je postigao (taedium.)

Tuga (aeguitudo) jest žalost, koja duboko obuzima srce, i što dublje prodire u srce, to više ogorčava život. Gristi se ili moriti se od tuge, to ni je ništa drugo, nego tuga u najvišem stupnju. Takova prevelika tuga uništuje kako duševni život čovječji, tako i tijelovni ter mu potkapa zdravlje.

Članak 9.

O afektima gnjevne naravi.

295. Prva dva glavna gnjevna afekta jesu: nada (spes) i bezufanje (desperatio). Nada nastaje od osvjedočenja, da se dadu svladati poteškoće, koje priječe postignuće kakova dobra ili odstranjenje kakova zla Usljed te svijesti radosno očekujemo, da ćemo usprkos svim poteškoćama postići dobro, koje želimo, i upravo to radosno očekivanje dobra, što se tegotno postizava jest nada (laeta expectatio boni ardui). Ta nada podiže se do afekta pouzdanja (fiducia), čim je sigurnije očekivanje, da ćemo usprkos svim poteškoćama postići dobro, koje želimo, ili zlo odvratiti, kojega se bojimo.

Bezufanje nastaje iz svijesti, da se poteškoće ne dadu svladati, koje priječe postignuće kojega dobra ili odstranjenje kojega zla. Usljed toga klone se duhom i gubi se nada: to je bezufanje.

Sa bezufanjem može još kakova takova nada biti skopčana; no kada se svaka nada izgubi, onda nastaje afekt očajanja ili zdvajanja, što je za čovjeka veoma strašno.

296. Dva druga glavna afekta gnjevne naravi jesu: srčanost (audatia) i strah (timor). Srčanost proizvire iz afekta nade; jer kada mi poteškoće, koje priječe postignuće dobra ili odstranjenje zla, držimo za takove, što se dadu svladati, nastaje u nama energično ganuće proti zaprekama i poteškoćama, koje nas na to goni, da borbu s njima preuzmemo ter ih s velikim naprezanjem svojih sila svladamo. I to ganuće srca zove se srčanost.

Viši stepen srčanosti jest smionost, koja i najvećim poteškoćama prkosi ter nas i onda goni, da se s njima pustimo u borbu, kada je i malo samo nade, da ćemo ih nadvladati.

Ta smionost postaje drzovitost, onda naime, kada i najvećim pogibelijma i zaprekama prkosi, i kada nema nikakove ili skoro nikakove nade, da se mogu svladati. Drzovitost je protiva razuma te se smatra kano izrod smionosti.

Strah pako nastaje od bezufanja, u koliko se naime gubi nada, da će se moći prijetećemu zlu izbjeći. Odatle biva, da srce pred prijetećim zlom uzdrhta, pa, u mjesto da se protiva njega uzdigne, klone pred njim duhom ter samo u sebi ustrepeta. I upravo to trepetanje srca pred prijetećim zlom zove se strah (trepidatio animi ex imminenti malo).

Strah se očituje na razan način:

1. Kao bojazljivost, koja je onaj nemir duše, što nastaje od prijetećega zla, o kojem nemamo ni pravoga pojma ili koje je još daleko od nas.

2. Kao strah skopčan s brigom, to jest biti u brigi, a nastaje odatle, što si predstavljamo koje kakovih

zala, o kojima pravo ne znamo, da li prijete nama ili komu drugomu.

3. Stiska ili muka, koja je najviši stupanj straha te najstrašnije prodire u srce i dušu stavlja u nesnosljivo stanje.

4. Strava je strah, koja potresno obuzima srce, kada čovjeka snagje iz nenada kakovo nepredvigjeno zlo.

297. Peti glavni afekt gnjevne naravi jest srdžba (ira). Srdžba nastaje usljed zla, koje više neprijeti, nego nas je već stiglo. Usljed toga pako, što nas je to zlo stiglo, nastaje u srcu velika razjarenost protiva toga zla, a ta razjarenost proizvire iz svijesti, da se to zlo ne bi bilo smjelo dogoditi, a ipak se je dogodilo, niti se može učiniti, da ni je što jest. Osobito onda nastaje srdžba, kada se zlo, koje nas je stiglo, pripisuje krivnji drugoga ter se često izvrgne u afekt mržnje ili osvete protiva onoga, od koga je zlo poteklo.

Kada je koji čovjek takove ćudi, da ga i najmanja stvar rasrdi, onda se za njega tvrdi, da je naprasit, a srdžba, koja odatle nastaje, zove se naprasitost.

Srditost je jedan od najpogibeljnijih afekta, je često prekoračuje granice stavljene od razuma ter čovjeka zavodi na takove čine, koji su proti razumu ćudorednosti. No ako ju volja drži na uzdama, a ima razložan kakav povod i uzrok ter dobar smjer i cilj može čovjeku jako biti u pomoći u mnogim slučajevima.

Na srdžbu dovodi se:

1. Ljutost (indignatio), koja je sama srdžba, ali u puno manjoj mjeri.

2. Jed i jad, koji potraju, pošto je prva srdžba minula.

3. Bjesnoća ili jarost (velik gnjev) jest najviši stepen srdžbe, kojim se glas razuma posve ugušuje.

Članak 10.

Čisti afekti volje.

298. Od čistih afekta volja navest ćemo najglavnije:

1. Afekt počitanja (veneratio) i začugjenja (admiratio). Afekt počitanja nastaje onda, kada veličina i uzvišenost drugih naše srce obuzmu tako, da si mi svijesni postajemo, da mi sami nismo njima ravni, pače da smo daleko ispod njih.

Začugjenje pako nastaje usljed prikazana nam nenadana kakova pojava, kojemu još ne znamo za uzrok. Viši stupanj začugjenja jest udivljenje (stupor). Nastaje li napokon začugjenje usljed toga, što smo na drugima opazili neobičnih i izvanrednih prednosti ili djela, onda se to zove snebivanje.

2. Afekt oholosti (superbia) i poniznosti (humilitas). Oholost, u koliko je afekt, jest uzdignuće srca usljed nekih vrlina, što ih tko ima, ili misli, da ih ima, skopčano sa preziranjem onoga, što drži, da nije njega vrijedno. Može tko proste i u istinu ružne stvari prezirati, to jest do sebe puno više držati, nego li, da se poda prostim i nećudorednim činima. U tom slučaju zove se taj afekt ne oholost, nego ponosnost ili ponos, ter je u tom smislu jedan od najplemenitijih afekta našega srca. Prema tomu može se prava oholost ovako

označiti (definirati): Precijenjivanje samoga sebe usljed pravih ili umišljenih vrlina, skopčano sa preziranjem drugih, sudeći o njima, da im te vrline ne pripadaju, ili gledajuć im njihove vrline umanjiti. Oholost je proti razumu i ćudorednosti i dovodi ohola čovjeka ne do toga, da ga drugi štuju, kao što on to misli, već do toga, da ga drugi preziru i ismijehavaju. Katkada, naročito u običnom govoru, znači oholost i ponosnost jedno te isto. Izrod oholosti jest taština, koja je još smiješnija od same oholosti; jer se ne osniva na višim makar prividnim i umišljenim vrlinama, već na maljušnim i skroz vanjskim ponajviše umišljenim, kojih razum za vrline nikako ne drži.

Oholosti je protivna poniznost. Jest pako poniznost afekt, usljed kojega je naše srce proniknuto time, da mu je nemoguće pomoćju vrlina, što ih ima, ili misli, da ih ima, što god spasonosno učiniti, jer smo si svijesni, da su nam vrline pune pomanjkanja i nesavršenosti, pa da drugi puno više i većih vrlina imaju od nas. Napram Bogu uključuje u sebi poniznost i to osvjedočenje, da mi sve vrline, što ih imamo, jedino Bogu imamo zahvaliti, te da sami od sebe ništa nemamo, čime bismo se mogli hvalisati. Poniznost je jedan od najljubežljivijih afekta i njome postaje čovjek u istinu vrijedan svakoga počitanja, jer su poniznu čovjeku svi skloni, koji god nisu sami oholi. No poniznost se ne smije izrodlti, da čovjek sam sebe kano todbaci i odnemari, jer bi ona u tom slučaju bila proiva razuma, to jest ne bi bila više ono, što mi nazivamo poniznošću, jer se prava poniznost osniva na istini.

3. Afekt zadovoljstva i nezadovoljstva. Zadovoljstvo je ganuće srca, nastalo od svijesti, da je čovjek sam šta učinio ili propustio, što je mislio, da mu je bilo učiniti ili propustiti, bilo to sad pravo ili krivo, ili nastalo odatle, da se je ono, što se je htjelo ili očekivalo, da će drugi učiniti, u istinu od drugoga pravo i kako treba učinilo. Zadovoljstvo dakle uključuje u sebi mir duše.

Nezadovoljstvo pako je ganuće srca, nastalo od svijesti, da drugi nije pravo učinio, što se je od njega htjelo i želilo, ili da je čovjek sam šta god učinio ili propustio, što ne bi bio smio učiniti ili propustiti. Nezadovoljstvo dakle uključuje u sebi nemir duše, koji srce jako muči, ter kojega se svatko gleda otresti. Za to iz nezadovoljstva često slijedi srdžba.

4. Afekt stida (pudor) i skrušenosti (poenitentia). Stid je ganuće srca gledom na sve ono, što ima razloga, da se drugomu ne očituje, skopčano ili sa težnjom, da se to pred drugim sakrije, ili sa nezadovoljstvom, ako si je tko svijestan, da se je za to saznalo. Stid je jedan od najljepših afekta čovječjega srca i na toliko jedino čovjeku pripada, da u životinje stidu nema ni traga. Stid čuva čovjeka od puno zla i mnoge rugote i može mu puno pripomoći, da se obrati u slučaju, ako je u kakav grijeh pao.

Besramnost i bezobraznost pako je nešto najružnije i najodurnije, što može u čovjeku biti. Pokajanje pako je nutarnja bol duše nad nečim, što smo učinili ili propustili, skopčana sa željom, da nismo toga učinili ili propustili. Pokajanje je dakle vrst žalosti, no ta žalost ima svoj uzrok u zlu, koje smo mi svojom

vlastitom krivnjom učinili, odakle sama po sebi proizvire želja, ne samo da toga zla sada ne bude, nego da ga nismo ni počinili. Razlog, odakle pokajanje proizvire, može biti različan, a prema tomu je i samo pokajanje različito. Tako se na pr. može tko pokajati za to, što je sam grijeh u sebi ružan, ili što se grijehom Gospodin Bog uvrijedio, ili što se grijehom milost izgubila, kazna zaslužila, i t. d.

5, Afekt tronuća i oduševljenja. Tronuće je afekt pomiješan s radošću i žalošću, a nastaje u duši usljed kakova dogogjaja, koji po svojoj sadržini može pobuditi radost i žalost. Čovjek, koji teži za tim afektom te je često tronut, biva mehka srca, pada u praznu sentimentalnost, koja ne da, da se volja ozbiljno i energično uzdigne.

Oduševljenje pako je energičan polet duha u ljubavi k višemu, idejalnomu dobru, koji obuzlma cijeloga čovjeka ter njegovu djelatnost čim više napreza u svrhu, da takova djela tvori, takove čine izvede, u kojima se ono idejalno dobro ostvaruje, na koje nas je oduševljenje potaklo. Bez oduševljenja nije se nikada veliko djelo izvelo; tko nema oduševljenja, ne uzdiže se nikada do uzvišenih stvari, nego se kreće uvijek i svagdje u običnom i svagdanjem životu.

299. Sholij 1. Premda osim navedenih ima još i drugih afekta, navest ćemo ipak samo na kratko još ova tri: religijozni, estetični i moralni.

Jest pako religijozno čuvstvo uopće svako ganuće srca, koje i u koliko se upravlja na Boga i božanske stvari.

Estetično čuvstvo zove se svako ganuće srca proizvedeno spoznajom lijepe ili ružne stvari; zove se

dakle to čuvstvo estetično usljed njegova odnosa na ljepotu.

Moralno čuvstvo napokon zove se ganuće srca proizvedeno u nama odatle, što smo spoznali u sebi li na drugom kakav ćudoredno dobar ili zločest čin.

300. Sholij 2. Navedosmo ponajglavnije afekte našega srca. Prispodobimo li sada megjusobno sve afekte, vigjet ćemo, da je ljubav ne samo najmoćniji od svih afekta, nego da je on ujedno i zadnji nutarnji razlog svim ostalima. Ljubav je korjen svih drugih afekta, kao što je ljubav, kojom nama Gospodin Isus zapovijeda, da ljubimo bližnjega, da se megjusobno ljubimo, kao što je on ljubio nas, njegova zapovijed jer je svaka zapovijed jedino o ljubavi, i jer su sve zapovijedi jedna zapovijed, pošto se sve, što god se zapovijeda, stječe u samoj ljubavi. Kano što mnoge grane stabla proizilaze iz jednoga korjena, tako se mnoge kreposti ragjaju iz jedne te iste ljubavi. Niti ima kakova zelenila grana dobra djela, ako ne ostane u korjenu ljubavi. I tako su zapovijedi Gospodnje mnoge, i jedna su: mnoge po različitosti djela, a jedn su po korjenu ljubavi. (Sv. Grg. p.).

Kako se pak svi afekti svagjaju na ljubav, prekrasno govori Bossuet (de la connaissance de Dieu et de soi même p. 37): „I mi sami možemo kazati, što u nam samima biva, da se ostali afekti odnose na jedinu ljubav, što ju gojimo spram drugih. Ja na boles ne mrzim, van s razloga, što ljubim zdravlje. Nije mi tk o n volji, s razloga, što me priječi, da mirno posjedujem što ljubim. Želja nije drugo, nego ljubav, koja se pr o- eže na dobro, što ga još nema, kano što je rados

ljubav, koja se podaje dobru, što ga posjeduje. Bijeg i žalost jesu ljubav, koja se udaljuje oda zla, što ju lišava njezina dobra, poradi čega se upravo i žalosti. Srčanost je ljubav, koja poduzima ono, što je s najvećom poteškoćom skopčano, samo da postigne predmet, koji ljubi. I strah je ljubav, koja, videć, da je u pogibelji, da će izgubiti ono, što voli, prestraši se od te pogibelji. Nada je ljubav, koja si laska, da će postići dobro, što ga ljubi; i bezufanje je ljubav, ostavljena od onoga, čega se vidi lišena za uvijek te što čovjeka satire na toliko, da se ne može više uzdići. Srdžba je ljubav razdražena onim, što joj hoće da otme njezino dobro, te napreza sile, da obrani to dobro. Napokon uzmite ljubav, i nestaje svih afekta; stavite pako ljubav, i učiniste, da nastanu svi afekti". Za to čovjek ne može da živi bez ljubavi. Tko ne ljubi, ostaje u smrti. Gdje nema ljubavi, gdje svijet u kojem god pogledu nije obuzet ljubavlju, ongje će i duša ostati neplodna i ne će se dovinuti znanosti, ni umjetnosti, niti će moći doći do višega razvitka, nego će jedino biti zvono, koje zvoni, ili praporac, koji zveči.

Članak 11.
O strastima.

301. Pojam strasti (Leidenschaft, passio animi) znači dvoje: p r v o svako ganuće osjetne požudne moći; o tom smo već govorili. U tom smislu je strast nešto prolazno kano i samo ganuće osjetne požudne moći, te se svaki plam srca prama osjetnoj njegovoj strani u tom smislu može nazvati strast, ma ona i ne znam kako kratko vrijeme trajala.

No može strast drugo značiti sklonost srca, koja mah preotima, a koja po tom nije nešto prolazno poput afekta, nego je nešto stalno. U tom smislu je strast stalna i mah preotimajuća sklonost k dobru ili k djelovanju, što se odnosi na isto dobro, tako da je to nagnuće kadro cijelo naše djelovanje za sobom povući, ako ga slobodna volja ne ravna i ne na uzdama drži.

Klica takove strasti može biti već od poroda u kojem čovjeku, tako da se ona odma pojavi, čim se čovjek donekle razvije. No čovjek si može i sam koju strast usvojiti, a to onda, ako se on, ponukan od ljubavi spram kakova dobra, odluči na djelovanje, što se odnosi na to dobro, i ako ta ljubav k tomu dobru pregje u nagnuće, što mah preotimlje.

Prema tomu može strast silno utjecati na čovječje djelovanje ter čovjeka potaknuti na najteže i najenergičnije čine. Dokle god ju dakle slobodna volja ravna i drži u onim granicama, koje joj propisuju razum i ćudorednost, nema se još zabaciti. Za to je i zadatak slobodne volje, u koliko je ona slobodna, u koliko je naime moć, koja sama sebe na djelovanje opredijeljuje, da strastima, što su već u srcu, one uzde stavi, koje razum zapovijeda, te joj ne dopušta, prekoračiti te granice. No pusti li volja te uzde i poda li se ona sama strastima, onda strasti prekoračuju granice, propisane joj od razuma, a volja, jer im se podaje, jer ih slijedi, prekoračuje s njima zajedno te granice. Biva li to, onda se strast ima zabaciti, jer postaje nećudoredna. U tom slučaju pribavlja si volja opetovanim djelovanjem prema strastima kano drugu narav, pa se više ne zove samo strast, već opakost.

Što se volja više podaje strasti i što joj češće i jače udovoljuje, to ona više raste i volju si više potkučuje, tako da strastven čovjek cijelo svoje djelovanje onamo upravlja, da strasti služi i njoj udovolji. Odatle je obična posljedica ta, da se sav intelektivni i ćudoredni život poremeti, a često zdravlje i život gubi.

302. Strasti se razilaze raznim pravcem, pa ih nije moguće svih navesti. Svest ćemo ih sve na tri glavne: na pohlepu za užitkom, pohlepu za imetkom, pohlepu za slavom; iz tih triju strasti proizviru sve ostale.

1. Pohlepa za užitkom ili putenost (concupiscentia carnis). Što se više duševni život u čovjeku slabi te fizička i moralna naobrazba zanemaruje, to se u njem osjetna požudna moć i njezini nagoni više pobugjuju, što ih i životinja ima. Sve se to sakuplja u putenosti kano u sredtštu, koja, kada u strastima usplamti, put protiva duha uzdiže i sve čini, da protiva zahtjeva ćudorednih udovolji osjetnim pohotama i duha potkučuje puti. Ni jedna druga strast ne stavlja veće pogibelji moralnoj slobodi; ni jedna ne potresa tako životom tijelovnim i duševnim; ni jedna ne uzrokuje većega opustošenja u čovjeku od putenosti ili razuzdanosti požudne osjetne moći i njezinih nagona. Putenost poremećuje u duševnom životu što šta. Ona kalja i slabi fantaziju, ne da joj poletiti, rani maštu, potamnjuje razum, čini ga za ozbiljno i trajno razmišljanje nesposobnim, a kada se duša kod opetovanih izgreda sve više i više putenosti podaje, gubi ona malo po malo svoju moralnu slobodu, jer postaje rop-

kinja putenosti, a srce gubi svoj mir i svoje veselje. Kao što svaka druga strast, tako i ta raste to više, što joj se više udovoljuje, tako da se i onda, kada se sigurna propast približava, teško dade svladati, ako e jedan put već dubok korjen zahvatila. Razbludnik sav zaslijepljen, koji se reć bi odrekao svoje slobode,; surlja kano lud u svoju propast, jer mu nisu ni duž-i nosti svete, niti su mu sveti zakoni, niti ga mogu ka-kovi obziri ili kakove opomene oda zla odvratiti Bludnosti on žrtvuje prijateljstvo i zahvalnost i čast i imetak, sreću svoju i sreću svojih. Bludnost i njegova sva na nju upravljena djelovanja dovode ga malo po malo do nedjelâ i opačina, koje ga na toliko obuzimaju, da nigdje ne vidi spasenja. Vetrenost, beznačajnost, prevara i himbenost, tuga i žalost jesu neposredne po-sljedice te strasti u srcu; takav se čovjek sav poruš i kao izgubi. Ubitačno upravo ta strast djeluje na tijelo' jer se njome na razan način poremećuje tečaj orga-ničkoga života; protunaravni gubitak najplemenitijih sokova, uzdrmanje i oslabljenje cijeloga živčevlja i odatle nastalo poremećenje vegetativnih djelovanja čine da bludnicima cijelo tijelo oslabi i oboli tako, da mnogi usljed toga iza mučnoga života rano umiru.

2. Pohlepa za imetkom ili skupost (concupiscentia oculorum) ili požuda očiju. Sve stvari na svijetu imaju odnosnu (relativnu) cijenu, a zlato i novac obično zauzimaju mjesto svih zemaljskih dobara. Sva ta ze-maljska dobra samo u toliko nešto vrijede, u koliko služe višemu cilju našega života; i u tom se već vid narav skuposti, što si ona od najnižih sredstava tvori najviši cilj i tomu cilju žrtvuje sve sile i naprezanja

čovječja. Skupost je u pravom smislu idolopoklon-stvo (idolorum servitus), jer se ima smatrati kano prak-tično zatajenje pravoga i živoga Boga ter smještenje mrtvoga idola usrijed čovječjega srca, a po tom je ona kano korjen mnogih zala (radix multorum malorum). Ta strast priječi i poremećuje zdravo duševno djelo-vanje, jer odviše zaokupljuje cijelo čovječje mišljenje samo za svoj krivi predmet, te potamnjuje sam razum, pošto uz svu svoju lukavštinu često puti neshodna sredstva odabire, da svoje svrhe postigne. I skupac bi rad žeo, ali ne bi rad okapao i sijao; on bi rad mli-jeka i vune od ovaca, ali ih ne bi rad dostatno hranio i gojio. Prevelika težnja kupčeva za novcem i dobitkom obuzima mu cijelu djelatnost duševnu, ubija mu svu ljubav k idejalnomu dobru, srce mu čini hladnim i bes-ćutnim za sreću ili nesreću bližnjega, pa ga to neza-sitnijim čini, što više stječe. I kada bi se skupac poput Kaligule na hrpi zlata valjao, to bi mu se njegovo blago činilo još premaleno, a da ne bi za tim težio, da ga umnoži Skupac uskraćuje sebi i svojemu tijelu i najnužnije stvari, samo da svojoj skuposti udovolji. Ta strast odstranjuje sva plemenitija čuvstva prijatelj-stva, pravednosti, milosrgja i velikodušnosti, uništuje i istu ljubav k vlastitoj djeci i k vlastitim roditeljima. Skupost žrtvuje svojemu idolu poštenje i savjest, svako pravo i ćudorednost, domovinu, tijelo i dušu, zemlju i nebo, ljude i Boga. Skupac uza sve svoje bogatstvo ne stidi se, zvati se prosjakom, te je on usrijed svoga bogatstva veliki siromah: on, kako Horac veli, uz punu izbu i pun podrum trpi glad i žegju. Skupcu, kako reče Plinij, manjka i ono, što ima, i ono, čega

nema, za to on i provodi žalostan i mučan život, ter ostaje u zloj uspomeni i kod onih, kojima poslije svoje smrti ostavlja svoje nagomilano blago, koje kod njegovih baštinika obično ne traje dugo, jer nema Božjega blagoslova.

3, Pohlepa za slavom ili oholost života (superbia vitae). Budući da imamo dušu i živimo trajnijim životom od tvarnoga, to je posve naravno, da smo dužni sebe sami donekle cijeniti. No ta cijena i to štovanje samoga sebe mogu lahko prokoračiti prave granice ter se izroditi u samoljublje i taštinu, a napokon u oholost, kojom zaslijepljen čovjek sebe precijenjiva, umišljenim vrlinama se resi, ter sve druge u onom stupnju prezire, u kojem sebe precijenjuje. Pokazuje li se oholost prijekomjernim vanjskim sjajem, zove se naprosto oholost ili ponositost; očituje li se pako riječima i kretnjom tijela, zove se naduhtost; zove se napokon objest, kada se bez uzroka i svrhe napram drugima pokazuje. Pa upravo u toj vanjskoj nadutosti uz nutarnju prazninu, u toj vanjskoj ponositosti uz unutarnje siromaštvo, u tom potpunom odvraćenju od Boga i ljudi uz svagjanje svih sila na idol samoga sebe: u svem tom upravo i sastoji se strast oholosti. Sve, na čemu se oholost osniva, jest laž i prevara. Čovjek, koji je ohol na svoje plemstvo, nije sam ništa doprinesao za svoje porijeklo, čim bi se mogao pohvaliti; onaj, koji je ohol na svoje znanje, time već pokazuje svoje najveće neznanje, jer ne zna za neizmjerni opseg i sadržinu raznih znanosti; tko je ohol na kreposti, time ih već uništuje, što se njima uzdiže; tko je ohol na ljepotu tijelovnu, pokazuje u sebi velik kontrast, jer u lijepom tijelu ima

ružnu dušu, koja ni te tako blize misli nema na pameti, da mala groznica ili druga bolest uništuje svu ljepotu tijela; tko je ohol na novac, neka pomisli, da i u tikvi može biti novaca te da se nitko uza sve svoje bogatstvo prije smrti ne može sretnim smatrati, osobito ako se još pomisli, da mnogi bogati legoše na večer, a drugo jutro kao bogci ustadoše, jer im vatra ili voda ili lopovi uništiše blago. Ne gledeć na ovisnost svih ljudi i sebe samoga o Bogu, oholica sebe samoga stavlja za boga; gleda, da si hramova posagradi; želi, da ga drugi štuju prijeko one mjere, koja ga ide. Ako se taština u prvi mah ukazuje smiješnom, to se oholost zna sakriti i obuć se u poniznost i čednost; pa premda oholica jedino sebe samoga traži i od sebe samoga polazi, razumije on dobro drugima predočiti svoja djelovanja u nekoristoljubivim motivima; znade on dobro zagrnuti se plaštom požrtvovnosti i čovjekoljublja; pače on umije i iste hvale od sebe odbiti, ali samo u svrhu, da ubere slavu poniznosti. No prije ili kasnije skine si ta strast sama lažljivu kopremu, kojom svoja nenaravna djelovanja nastoji da pokrije, ter se pokazuje u svoj svojoj golotinji. Kano što svaka druga strast, zaslijepljuje i oholost razum, razdražuje maštu ništetnim iluzijama, koje često postaju tako zvane fikse ideje, koje do ludosti dovode. Oholost priječi i poremećuje intelektivnu i ćudorednu naobrazbu, poremećuje čuvstva, napreza odviše sile volje, da sebe samu do nečega uzdigne; za to se Bog suprotstavlja oholici.

Iz ovih triju strasti sve ostale proizviru.

Članak 12.

Ima li posebna ćutna ili čuvstvena moć.

303. Filozof Tetens (g. 1777.), a za njim Kant i mnogi drugi filozofi u novije vrijeme tvrdiše, da osim uma (predodžbene spoznajne moći Vorstellungsvermögen) i volje (požudne moći Begehrungsvermögen) ima još jedna moć, moć ćutna ili ćut, na koju spada razna razpoloženja duše, razna čuvstva, poradi čega se ona zove moć čuvstva ili čuvstvenost ili moć čuvstvena (Gefühlsvermögen). Taj nazor valja zabaciti, jer osim uma (spoznajne moći) i volje (požudne moći) nema treće posebne moći, zvala se ona ćutna ili čuvstvena moć, pošto se sva čuvstva svagjaju na požudnu moć. Da zbilja nema treće posebne moći ćutne ili čuvstvene, vidi se iz slijedećih razloga:

Kada bi se ćut ili čuvstvena moć stvarno razlikovala od spoznajne (uma) i požudne moći (volje), morala bi imati i svoj vlastiti formalni predmet, jer se moći razlikuju po svom formalnom predmetu (potentiae specificantur per objecta). No koji bi to mogao biti, njezin tormalni predmet? Spoznajnoj moći odgovara kano formalni predmet istina, a požudnoj moći dobrota. Što dakle odgovara kano formalni predmet čuvstvenoj moći? Koji zagovaraju tu čuvstvenu moć kano različitu od uma i volje, navode, da joj je formalni predmet ljepota.

No to ne može biti; jer kada bi to bilo istinito, onda bi koji predmet mogao na čuvstvenu moć djelovati samo u koliko je lijep, upravo onako, kako on spoznanoj moći odgovara jedino u koliko je istinit, a

požudnoj moći jedino u koliko je dobar. A tomu nije tako, jer na čuvstvo djeluje predmet i u koliko je istinit i dobar; ima bo kako estetičnih čuvstava, tako i religijoznih i moralnih.

304. Nadovezuju privrženici navedene teorije, da ljepoti odgovara upravo tako dopadnost, kano što spoznaji odgovara istina, a težnji dobrota; no dopadnost niti je spoznaja niti težnja; ne može se dakle svesti niti na spoznajnu niti na požudnu moć, nego valja tvrditi, da ona iziskuje posebnu različitu moć, moć čuvstvenu.

Na taj prigovor odgovaramo:

1. U toj hipotezi bila bi dopadnost jedino čuvstvo, koje bi se čuvstvenoj moći imalo pripisati na temelju njezina formalnoga predmeta. Samo bi se moglo još protivno čuvstvo nedopadnosti pripustiti. Ali gdje su onda ostala čuvstva? imadu li ta druga čuvstva svoje sijelo takogjer u čuvstvenoj moći ili nemaju; ako imaju, onda ljepota ne može da bude njezin formalni predmet, jer u njoj ima puno drugih čuvstava, koja se ne odnose na ljepotu; ako pako nemaju, onda se ta moć ne bi smjela zvati čuvstvena moć, već moć dopadnosti ili nedopadnosti. Za druga napokon čuvstva trebalo bi ipak doći i opet na požudnu moć, ako bismo htjeli naći i njihov princip. I tako bi se došlo onamo, gdje se je i prije bilo.

2. Ali ni to ne stoji, da dopadnost ni je kakova težnja. Ako dopadnost ni je riječ bez smisla, ter ima nešto da znači, ne može drugo da znači, nego nagnuće k nečemu, u koliko je ma u kojem pogledu nešto u sebi dobro. Kada naime naš um pronagje, da

se što god u kojem mu drago pogledu podudara s našom naravju, ovo n e š t o obuzima naše srce tako, da to srce zavoli ono, što odgovara našoj naravi; i to je ono, za što tvrdimo, da nam se mili; voljeti pako nešto uključuje već u sebi neku težnju. To nagnuće k dobru već je početak ljubavi; ono i prelazi neposredno u ljubav, a ljubav sjegurno u sebi uključuje težnju. Slično valja kazati glede nedopadnosti, koja ni je ništa drugo, nego odvraćanje našega srca od nečega, što se kojim mu drago načinom protivi našoj naravi. A odvraćati se od nečega uključuje u sebi težnju.

3. Svako čuvstvo (afekt) uključuje u sebi i neko stanovito nutarnje raspoloženje, koga smo si mi svijesni, a koje je ugodno ili neugodno, kako to već odgovara afektu. Prema tomu protivnici tvrde: Čin i trpnja (actio et passio) ne mogu pripadati istoj moći. No predodžbe i požude su čini, što sama duša tvori; trpno pako duševno stanje (afekcije) jest raspoloženje, što u nama, ali bez nas biva, spram čega se dakle duša ima posve trpno.

Osim toga protivnici pridodaju: Trpno duševno stanje (afekcije) razlikuje se kako od predodžbe, tako i od požude: od predodžbe, jer je predodžba stvar objektivna i uzrok afekcije, afekcija pako je stvar subjektivna i učinak predodžbe, koji može u duši potrajati i onda, kada predodžbe nestane. Razlikuju se afekcije i od požude, jer požudna moć čezne za dobrom, a odurava zlo, afekcija se pako pojavlja često bez ikakove požude ili odurnosti.

Ti navedeni dokazi ne vrijede ništa. Ponajprije ni je istina, da se duša spram afekcija ima trpno; jer

je afekcija životno djelovanje čovječje; svako pak životno djelovanje ostaje u duši, a po tom od duše kano od svoga principa proishodi. Kako bi se inače moglo kazati: duša se žalosti ili raduje, ako žalost i radost nisu čini duše? Duša je dakle uzrok, koji te afekcije tvori, premda ju vanjski predmet potiče na to, da ih tvori. Tko to niječe, mora ujedno nijekati, da te afekcije u duši ostaju; a to se ne može nikako nijekati.

Osim toga valja imati na pameti, da požudna moć ima dvostruk čin: prvim ona čezne za onim, čega nema, a drugim ljubi ono, što ima, i naslagjuje se i uživa u njem. Pa zaista ona sila, koja predmet kakav priteže, drži ga takogjer i obuzima. Tko će pametan kazati, da su u magnetu dvije slle: jedna, kojom željezo k sebi priteže, a druga, kojom ga pridrži, pošto ga je k sebi pritegia. Isto tako požudna moć, koja želi dobro i čezne za njim, što još ne posjeduje i bježi oda zla, što joj prijeti, ujedno se dobru raduje, što posjeduje, ter se žalosti zbog zla već prisutna.

Prema tomu može se riječ ćut ili ćutna iii čuvstvena moć (Gefühlsvermögen) razumjeti ili tako, da znači trpne afekcije (trpno duševno stanje ili raspoloženje), ili tako, da znači neposredno shvaćanje nutarnjih afekcija. Posmatra li se čuvstvena moć prvim načinom, onda se ona svagja na požudnu moć, koja ne samo teži i čezne i traži dobro, nego koja ujedno miruje, ugodno se ćuti i naslagjuje se u dobru, ili se žalosti zbog zla već prisutna. Posmatra li se pako drugim načinom, onda se ona svagja na predodžbenu moć, jer shvaćanje ostaje shvaćanje, bud da se shvati nutarnji predmet, bud da se shvati predmet vanjski.

Kad i kad se čuvstvenom moćju naznačuje ono prelijevanje viših moći u niže. Poradi sveze naime duševnih i tijelovnih sila u jednom istom bivstvu biva, da se žestoko gibanje (ganuće) volje, kojim ide i čezne za svojim vlastitim i pravim predmetom, reć bi prelije u osjetnu (senzitivnu) požudnu moć (Gemüt).

I tako se požudna moć, u koliko je sijelo čuvstava i strasti, može istina zvati moć čuvstvena (vis affectiva), ali se ne smije pod ni po što sama ta čuvstvena moć smatrati kano nešto stvarno različito od požudne moći. Osim uma i volje nema dakle treće posebne različite moći.

305. Uzlaťo živčevlje, u koliko je u savezu sa moždanima, sijelo je i organ osjetne požudne moći. Fizijologički cijelo organičko životno gibanje u tijelu ovisi o uzlatom živčevlju; a budući da je srce središni organ cijeloga organično-tijelovnoga života, to je i uzlato živčevlje u savezu sa srcem. Ako je uzlato živčevlje ujedno sijelo osjetne požudne moći, i ako je osjetna požudna moć ujedno i čuvstvena moć, u koliko se ova kano izlijeva u osjetnu požudnu moć, to je sasvim naravno, da je čuvstvena moć prema toj osjetnoj strani preko uzlatoga živčevlja u uskoj svezi sa srcem, pa da iza pobude čuvstvene moći slijedi ganuće samoga srca; jednom riječju: sve, što biva u čuvstvenoj moći, biva i u srcu i u njem kano odziva nalazi. Pa ako je tomu tako, onda je posve opravdano, ako se preko uzlatoga živčevlja i s njim posredno i srce smatra kano sijelo čuvstvene moći, u koliko se ova kano izlijeva u osjetnu požudnu moć, pa je sasvim u redu, ako se mjesto same čuvstvene moći riječ srce

upotrebljuje. Za to se u svagdanjem govoru uzima, da čuvstvena moć ima svoje sijelo u srcu, te se riječ srce metonimički uzima, da se njome naznači sama čuvstvena moć.

306. Iz zlih posljedlca vidi se takogjer, da se mora zabaciti mnijenje, da osim uma i volje ima još treća posebna moć: moć čuvstvena. Protivnici naše sv. katoličke vjere, osobito protestanti, poimence Schleiermacher potisnuo je svojom čuvstvenom moćju i razum i volju u nazadak, a za što? da uništi religiju. Njegova je zasluga kod protestanata, da je odstranio mnijenje, kano da religija ima šta posla sa razumom i voljom, sa mišljenjem i djelovanjem, sa dogmom i vjerom, sa dužnošću i ćudorednošću. Poitoj novoj i krivojteoriji može tko biti bez ikakove vjere i bez kreposti, a ipak da ima religiju; jer u tu svrhu dosta mu je ćut, čustvenost, bolje sentimentalnost, pošto tim ljudima religija ni je ništa drugo, nego neka slutnja duše na Boga, neko sentimentalno čuvstvo čovječje o ovisnosti o Bogu.

307. Čustvenost je od velike važnosti za naš duševni život. Život čuvstveni ostaje uvijek u nekoj tami. Ganuća srca nisu samo kod različitih ljudi, već kod jednoga te istoga čovjeka, tako različita, tako nebrojenim promjenama podvržena, da ih naše mišljenje nikada ne će moći obuhvatiti, niti će ih moći luč razuma dostatno rasvijetliti.

Čuvstva imaju velik utjecaj na cijeli duševni život. Za čim god se umom i voljom ide, što god se tim moćima postizava, sve to mora, ako ima postati u istinu duševnom svojinom čovječjom, i srce obuzeti ostaje li pri tome srce hladno, onda se može kazati

da je to samo na vanjskoga čovjeka djelovalo, pa da ga onako i nestaje, kako je i postalo. Isto tako blagoslovno utječe srce na naše mišljenje i htijenje. Ima li u srcu našem vatre i oduševljenja za koju stvar, to mi i umom i voljom k njoj pristupljujemo s puno većom energijom i požrtvovnošću, i tako dolazimo do puno većih rezultata, nego bismo došli u protivnom slučaju.

Glava VII.

Habitus.

308. Protumačivši, što su moći, valja sada dokazati, što su habitusi, na koje spada, da moći sklanjaju na djelovanje ter im ga olakote i spremnijima ih učine. Pita se pako, što su habitusi i koji im je subjekat; koji su im uzroci, i kako se dijele.

Članak 1.

Što su habitusi i koji im je subjekat.

309. Riječ habitus dolazi od latinske riječi: habere, što znači imati. I za to habitus znači ponajprije način stvari, kako se ona ima, ili svako raspoloženje stvari; tako je zdravlje habitus tijela; a onda znači odjeću, kojom se tijelo zaodijeva. Napokon habitus znači neku specijalnu kakvoću, kojom se subjekat dobro ili zlo ima ili raspolaže spram djelovanja. To je pravo znamenovanje riječi habitus u filozofiji; jer se svaka stvar naprosto ima dobro ili zlo, u koliko se sklanja na to,

da dobro ili zlo djeluje, pošto je djelovanje svrha stvari. U tom se dakle smislu ovgje govori o habitusu.

P o j a m h a b i t u s a. Habitus jest neka kakvoća trajna i po sebi stalna u subjektu, po sebi ponajprije upravljena na djelovanje, koja ne daje prve mogućnosti djelovanja, nego koja djelovanje pomaže i olakoćuje.

Za habitus se ponajprije veli, da je kakvoća, to jest akcidenat stvari i apsolutni moći, ni je ipak njezin način. Habitus naime ni je samo neka spretnost moći s pram čina, niti je lakoća, koju jedna moć ima od pripomoći druge moći; nego prema značenju svojega imena znači neku kakvoću, koja je princip čina, a koja usavršava samu moć; prema tomu ta kakvoća pridolazi moći kao kakova savršenost spram onoga, koji se može usavršiti.

Za habitus se nadalje tvrdi, da je kakvoća s t a l n a, koja se lako ne pokreće, i t r a j n a, a to za to, da se razlikuje kako od čina, koji su reć bi u neprestanu gibanju, tako i od raspoloženjâ, što se lako gube, prolaze. Habitus pako izriče neku trajnost i stalnost. Za to se za onoga, koji ima nesavršeno znanje, tako te ga lako izgubi, više tvrdi, da je dobro razpoložen spram znanosti, nego li da ju ima. Poradi toga uzroka zove se ostarjeli habitus druga narav.

Napokon se za habitus tvrdi, da se odnosi na d j e l o v a n j e, ne kano da je ou sam moć djelovanja, nego što naravnu moć u djelovanju pomaže. Za to se za habitus običaje kazati, da on ne daje, da se što m o ž e, nego daje, da se što l a k o može.

310. Da ima habitusa, vidi se iz samoga iskustva; jer znanosti, kreposti, umjetnosti nalaze se kod

ljudi, a imaju sve znakove, što se za habitus iziskuje Sama narav htjede nas provigjeti habitusima, samo da: jednolično djelujemo, jer ono, što o samom djelovanju ovisi, lako se mijenja, ako se ne ustali prema kakovoj habitualnoj sklonosti; lako i savršeno djelujemo, jer habitus sklanja i spremnom čini moć na djelovanje; ugodno i veselo djelujemo, jer habitus čini djelovanje naravnim, pa dosljedno i ugodnim.

311. Subjekat habitusa. Iz rečenoga slijedi, da su nam habitusi od naravi dani u svrhu, da naše djelovanje pomognu i usavrše. Prema tomu je lako opredijeliti, tko je subjekat habitusa.

1. Subjekat habitusa ni je po sebi tijelo, nego duša; jer tijelo kao takovo svoja djelovanja uvijek jednakim načinom i nužno obavlja. Kamen ne pada brže na zemlju, ma da je sto puta prije na zemlju pao. Duša pako ni je opredijeljena na jedan način djelovanja, pa se za to može potpomoći u djelovanju. Rečeno je, da tijelo po sebi ni je subjekat habitusa; jer ako se tijelo posmatra kao organ duše, može nekim načinom biti dijelnik habitusa, kao kada se prsti uvježbaju da pišu ili prebiraju na citari.

2. Bliži subjekat habitusa jesu moći duše; jer na pojam habitusa upravo i spada, da moć sklanja na djelovanje ter joj ga olakoti i spremnijom ju učini; a kako će ju sklanjati, ako ni je u njoj?

3. Razum i volja u prvom smislu i po sebi mogu imati habituse, jer te moći sa svoje strane nisu dostatno opredijeljene na dobro djelovanje, a sa strane predmetâ nailaze na teškoće, pa im je za to od potrebe pripomoć, da mogu poteškoće savladati, a ravnodušnost odstraniti.

Moći pako osjetne mogu takogjer imati habitusa, ali u koliko djeluju pod utjecajem i na zapovijed razuma. Moći osjetne naime nemaju habitusa, u koliko djeluju po nagonu naravi, jer su tako opredijeljene na jedno: da naime tako djeluju i nikako drugačije. No u koliko one djeluju na zapovijed razuma, mogu se one upraviti na razne pravce, pa su im habitusi nužni, da se obavljanjem kreposti ili zločina čini požudne osjetne moći umanjuju ili umnažaju.

4. Prema tomu životinje u pravom smisiu ne mogu imati habitusa; jer sile osjetne kod životinja ne djeluju na zapovijed razuma, kojega nemaju, nego po nagonu naravi. A ako šta životinje nauče, onda je to istina na zapovijed razuma, ali čovječjega, koji ih je dresirao, da nešto nauče. A onda što se životinje udome i krotke postanu i neke stvari umjetno rade: sve su to više raspoloženja i običaji, nego li habitusi; jer za pravi habitus hoće se da se njime može služiti ili ne služiti, što ni je u vlasti životinja.

Članak 2.

Koji su uzroci habitusima i kako se dijele.

312. Uzrok habitusa jest trostruk: narav čin, Bog.

1. Narav kako vrsna (specifična) tako i individualna. Čovjek naime već po svojoj specifičnoj naravi ima sklonost, da spozna prve principe stvari, koje valja znati i obavljati (djelovati), a i spoznaje ih lako. Te principe valja ujedno smatrati kao rasadnike intelektualnih i moralnih kreposti.

Osim tih specifičnih habitusa ima takogjer naravnih habitusa individualnih, jer su mnogi već po svojoj naravi skloni i spremni, da se nauče nekim znanostima, umjetnostima i krepostima.

Treba ipak imati na pameti, da su svi ti habitusi već po naravi specifičnoj ili individualnoj dani duši ne gledom na savršenost, nego gledom na njezin početak.

2. Drugi uzrok habitusâ jesu č i n i. Tako opetovnim dobrim činima pribavljamo si znanosti, umjetnosti, kreposti; zlim pako činima postajemo zločinci. Razlog tomu jest, što ti opetovni čini u moći stvaraju neku sklonost i lakoću, da se opet i opet isti čini proizvode, onako kao što šipka ostane nagnuta na lijevo ili na desno, kako si ju već opetovno prigibao na desno ili na lijevo.

3. Treći razlog jest B o g, koji s dvostrukoga razloga ljudima ulijeva habituse: p r v o za to, što ima takovih habitusa, kojima se čovjek dobro raspolaže s pram svrhe, koja nadmašuje moć naravi ljudske; i što habitusi moraju biti u razmjerju sa svrhom, za koju se po habitusima raspolaže; za to je od potrebe da i habitusi, koji čovjeka za takovu svrhu raspolažu, takogjer nadmašuju moć naravi ljudske. Prema tomu takovi habitusi nikada ne mogu čovjeku pripadati drugačije, nego da mu ih sam Bog ulije, kano što se to tvrdi i o svima krepostima, što nam ih Bog badava daje. D r u g i razlog, za što Bog ljudima ulijeva habituse, jest, što on može proizvesti učinke drugotnih uzroka bez tih istih drugotnih uzroka. Kao što dakle Bog kad i kad, da pokaže svoju moć, zdravlje daje bez naravnoga uzroka, koje bi se ipak moglo postići

i prouzročiti naravnim uzrokom, tako takogjer, da pokaže svoju moć, kad i kad čovjeku ulije habituse, koji bi se mogli naravnom silom prouzročiti, kao što je Bog apostolima dao, da su znali sv. pismo i tugje jezike, što si ljudi mogu pribaviti trudom i mukom i običajem.

313. K a k o s e h a b i t u s i u m n a ž a j u i g u b e. Tu ni je govor o ulivenim habitusima, o kojima valja suditi po bogoslovnim principima, nego je govor o stečenim habitusima. Dvoje se tu pita: Za činjenicu i za način. Sama činjenica je izvan svake sumnje, jer znamo iz iskustva, da znanosti, kreposti i umjetnosti vježbanjem rastu, a nemarnošću padaju i gube se. Što se pak tiče samoga načina, mogu habituri rasti sa strane subjekta intenzivno, kada u sebi bivaju savršeniji, a sa strane forme ekstenzivno, kada se na više predmeta protežu. Tako habitus znanosti raste intenzivno to više, što se spretnije i jasnije zaključci izvode iz principa; a raste ekstenzivno, što se više zaključaka spoznaje.

Na pitanje pak, da li se svakim činom umnaža, habitus, odgovara se: Pojedini čini istina raspolažu, da raste, no sam se rast uopće proizvodi jedino opetovnim mnogostrukim činima. Kat tšo svaka kap ne prodire kamena silom, nego često padajuć; i kao što životinja ne naraste hranom, jedanput samo, nego često uzetom, tako i habitus raste opetovnim činima. Izuzmi ipak onaj čin, koji je tako jako intenzivan, da i jedan jedini može znatno utjecati na habitus.

Habitus se dvojako kvari ili gubi: po sebi, ili akcidentalno; ponajprije po sebi, kada se sama kakvoća protivnom uništi; tako se kreposti gube opetovnim pro-

tivnim činima; znanost se kvari krivim, nevaljanim razlozima prema rečenici: Prevarom se znanost kvari. No ipak habitusi prvih principa, kako spekulativnih, tako i praktičkih, ne mogu se izgubiti nikada ni zaboravnošću ni prevarom.

Akcidentalno pako gube se ili kvare habitusi, ako se subjekat pokvari, komu pripadaju. Tako se mogu znanosti izgubiti, ako se mozag povrijedi, ne neposredno kano da su možgjani subjekat znanosti, nego posredno s razloga toga, što su razumu fantazmi potrebni. Prema tomu znanost se ne gubi gledom na sam korjen habitusa, nego gledom na zapreku čina.

Iz svega, što se reklo, vidi se ujedno, kako sam habitus prestaje, kada se od njegova čina prestane. Habitusa naime nestaje, kada se protivno radi, jer kada se dugo vremena čini ne proizvode, onda protivno poraste. Tako kada se tko ne služi habitusom kreposti, da ublaži strasti i svoje djelovanje, preotet će mah strasti i djelovanje protivno kreposti, pa će se krepost ili umanjiti ili će je posve nestati. I kada se čovjek ne služi intelektualnim habitusom, zauzet će mjesto strani fantazmi ili posve protivni, pa će čovjek postati manje sposoban, da dobro sudi, ili se raspolaže, da sudi protivno.

Što se reklo o tom, kako se habitusi gube, valja i o načinu, kako se umanjuju; jer kako se habitusi iz istoga razloga umnažaju, iz koga se ragjaju, tako se iz istoga uzroka umanjuju, iz kojega se kvare ili gube; jer umanjivanje habitusa jest neki put, koji dotle dovodi, da se habitus izgubi ili pokvari, kao što suprotno ragjanje habitusa jest neki temelj njegovu umnažanju.

314. Razdjelba habitusâ jest mnogostruka:

1. Gledom na svoj uzrok razlikuju se habitusi na naravne, stečene i ulivene; uliveni opet drugi su uliveni po sebi, a drugi akcidentalno.

2. Gledom na svoj bližnji subjekat, komu pripadaju, dijele se habitusi na intelektualne, u koliko spadaju na razum, i na moralne, u koliko spadaju na volju. Treba ipak imati na pameti, da se u širjem smislu i intelektualni habitusi mogu nazvati moralni, kao što se na pr. razboritost (prudentia) zove moralna krepost.

3. Gledom na sebe same dijele se habitusi na dobre i zle, na kreposti i zločine. Ta razdjelba može se uzeti u užem i širjem smislu. U širjem smislu krepost zove se svaki habitus, koji raspolaže moć, da savršeno djeluje, kako njezinoj naravi odgovara. Tako se mogu i znanost i umjetnost nazvati kreposti. No krepost uzeta u užem smislu odnosi se jedino na rod ćurorednosti.

4. Napokon gledom na predmet dijele se habitusi na spekulativne i praktičke. Habitus praktički, djelotvorni odnosi se na vanjsko djelo, na što se ne odnosi spekulativni; jer spekulativni habitus odnosi se na nutarnje djelo razuma, što upravo znači promatrati (spekulirati) ono, što je istinito. No ne smije se ipak tu pod imenom vanjskoga djela razumjeti jedino djelo, što je izvan duše stavljeno; nego se razumijeva takogjer svaki čin moći različite od razuma. Dvojako je naime habitus praktičan: prvo proizvodeć sam čin, kao kada trijeznost stvori dobar izbor, što je upravo prava pasrak; a drugo zapovijedajuć, rukovodeć, dajuć pravi

pravac praksi, kao što se razboritost ima spram dobra zbora, ili umjetnost slikarstva spram gibanja ruke (Egger).

Tako n. pr. synderesis ni je nikakova posebna moć, nego je samo naravni praktički habitus, kojim spoznajemo prve principe onih stvari, koje valja činiti, kao što su to principi: dobro treba raditi, a oda zla bježati. To potvrgjuje i samo imeno značenje riječi synderesis, jer dolazi od συν-δράω skupa ili zajedno činiti, izvesti, dovršiti.

Glava VIII.

O pokretnoj moći kano principu mjesnoga gibanja.

315. Dokazasmo, da duša čovječja ima pet moći; vegetativnu, senzitivnu, razumnu, požudnu i pokretnu. Protumačivši, što su moći vegetativna, senzitivna, razumna i požudna, još nam preostaje, koju reći o moći pokretnoj. A razložit ćemo najprije sam pojam pokretne moći, a onda ćemo razviti, što je ta pokretna moć.

Članak 1.

Pojam pokretne moći.

316. Pokretna moć (facultas locomotiva) je posebna moć, kojom duša giblje tijelo sa jednoga mjesta na drugo, i to tijelo, s kojim je sama spojena. Da ta pokretna moć postoji, treba prije ustanoviti i dokazati, koji je princip mjesnoga gibanja.

Mjesno gibanje ne može se pripisati jedino tijelu. Mjesno gibanje tijela naime jest djelovanje ž i v o t n o, te ž i v treba da bude i princip, odakle mjesno glbanje

proizvire. No tijelo, u koliko je tijelo, ne može da bude živ princip. Mjesno gibanje dakle ne može se pripisati jedino tijelu.

U istinu životinje same sebe giblju, i ne stavlja ih nitko drugi u gibanje; jer u onim bićima, što se od drugih stavljaju u gibanje, gibanje je posve opredijeljeno, dočim suprotno životinja ni je opredijeljena da koje stanovito mjesno gibanje, te se može u započetom gibanju i sustaviti. Ona bića dakle, koja se mjesnim gibanjem sama gibaju, treba da princip svoga gibanja imaju u sebi; jer ni jedno djelovanje ne može da proizvire od kakova subjekta, ako ne biva po principu, koji je u onom, koji djeluje. Od potrebe je dakle, da životinja u sebi ima princip gibanja, kojim se s jednoga mjesta prenosi na drugo; svako pak djelovanje, koje biva po principu, što je u onom, koji djeluje, jest djelovanje životno, pa za to mora biti živ i onaj princip, odakle proizilazi. Mjesno dakle gibanje jest životno djelovanje, i živ je onaj princip, odakle to mjesno gibanje proishodi.

Gibanje, kojim se tijelo s jednoga mjesta prenosi na drugo, zove se gibanje m j e s n o, za razliku od onoga gibanja, kojim tijelo ne mijenja svojega mjesta, kao što je to gibanje, koje se obavlja u tijelu same životinje, u koliko ima život vegetativni.

Tvrdimo pak, da je duša princip mjesnoga gibanja. Princip naime mjesnoga gibanja treba da bude ono, što čini, da je životinja živa. A taj princip je duša, i za to je duša izvor i princip svakog gibanja u živim bićima.

Duša je princip mjesnog gibanja s razloga, što

ona životinji daje život. Za ona se bića naime kazuje da živu, koja djeluju sama po sebi i iz sebe, i za to je duša pravi tvorni uzok mjesnog gibanja.

317. Duša kao princip gibanja giblje tijelo preko organičke moći, pa za to ni je ona sama po sebi, već je skupa s tijelom princip mjesnoga gibanja. Tomu su ovi razlozi:

1. Duša uvijek djeluje preko kakove moći. No megju djelovanjima naše duše nalazi se i djelovanje, kojim ona svoje tijelo s jednoga mjesta na drugo prenosi ili giblje. Duša dakle mora imati moć, kojoim svoje tijelo s jednoga mjesta kreće na drugo. Ali duša ne može da svoje tijelo stavi u gibanje, ako ga se ne dodirne. No duša, jer nema česti, ne može da se tijela dodirne fizički, to jest ne može da česti svoje stavi u dodir sa čestima tijela, kada ih nema, nego treba, da ga se dotakne dodirom svoje sile (contactu virtutis), to jest u koliko nešto djeluje na tijelo. Treba dakle, da je u duši neka moć, pomoćju koje ona djeluje na svoje tijelo, ter ga tako stavlja u gibanje.

2. Moć, kojom duša svoje tijeto giblje, treba da je organička; jer duša moćju, kojom svoje tijelo s jednoga mjesto prenosi na drugo, djeluje nešto izvan sebe. No duša, jer spojena s tijelom, ne može djelovati izvana drugačije van pomoćju svoga tijela, s kojim je spojena. Moćju dakle, kojom se tijelo giblje, ne može djelovati bez kakova tijelovnoga sjetila.

3. Napokon ako duša preko organičke moći tijelo giblje, to ni je ona sama po sebi, nego je zajedno s tijelom princip mjesnoga gibanja, jer kod djelovanja organičke moći duša zajedno s tijelom djeluje.

318. Prigovaraju protivnici (Plato i drugi): Duša stavlja tijelo u gibanje s razloga, što samu sebe giblje; duša dakle sama po sebi bez ikakove organičke moći proizvodi gibanje s jednoga mjesta na drugo.

Na taj se prigovor odgovara: Ako duša već time tijelo svoje stavlja u gibanje, što samu sebe giblje, onda je izvan svake sumnje, da je jedno te isto gibanje, kojim duša sebe, a zajedno i tijelo giblje, a po tom da se duša gibanjem giblje, koje je u istom rodu s gibanjem, kojim se tijelo giblje, to jest, da se i duša s jednoga mjesta giblje na drugo. Takovo pako gibanje s jednoga mjesta na drugo ne može pripadati duši, i za to ne može stajati tvrdnja, da duša u gibanje stavlja tijelo time već, što samu sebe giblje.

Da se duša i zbilja ne može s jednoga mjesta gibati na drugo, ovo je razlog, što u svrhu, da se što po sebi u mjestu giblje, od potrebe je, da je po sebi i u mjestu. No o duši se nikako ne može tvrditi, da njoj ili kojoj drugoj spiritualnoj supstanciji pripada kakovo mjesto; jer je od svih filozofa poprimljena istina: da biti po sebi u mjestu samo tijelu može pripadati Mjesno dakle gibanje protivi se naravi duše. Duša dakle ni je po sebi u mjestu, to jest ni je u mjestu po svojem bistvu, nego po nečem, na što se njezino bistvo odnosi, to jest u koliko se polag svoga bistva spaja s tijelom, koje je u mjestu. Pa kako sve, što se sa jednoga mjesta giblje na drugo, ne giblje se drugim načinom, nego onim, kojim je u mjestu; isto tako ne giblje se duša po sebi s jednoga mjesta na drugo, nego stavljajuć ona u gibanje svoje tijelo, koje se s jednoga mjesta giblje na drugo, a s kojim se ona spaja, to ona i samu sebe nekim načinom giblje.

Članak 2.

Što je pokretna moć.

319. Budući da duša može preko organičke moći svoje tijelo staviti u gibanje, pravom se za nju tvrdi, da ima pokretnu moć (facultatem locomotricem). No ta organička moć, kojom duša svoje tijelo giblje, ne može biti niti vegetativna niti senzitivna. Treba dakle dopustiti, da duša ima neku posebnu organičku moć, kojom ona svoje tijelo giblje, a koja se prema svojemu djelovanju punim pravom zove moć pokretna (facultas locomotiva aut locomotrix).

Ta pokretna moć ni je vegetativna, jer bilje, u kojem je moć vegetativna, nikada ne hodi, niti ima u sebi kakav organ, spretan za hodanje. A ni je pokretna moć ni jedna od senzitivnih spoznajnih moći; jer gibanje sa jednoga mjesta na drugo biva od životinje u tu svrhu, du postigne što joj se mili ili za čim žudi, il da pobjegne od onoga, što joj se ne mili: sve sam stvari, za kojima spoznajne senzitivne moći ne idu; jer te spoznajne moći istina shvaćaju stvari, ali ne teže za njima u svrhu, da ih postignu. Ne može se napokon moć, kojom se tijelo giblje, svesti ni na osjetnu požudnu moć, jer katkada biva, da opstoji čin, kojim požudna moć sklanja na mjesno gibanje, a ipak se to gibanje ne izvede, niti se kad i kad može izvesti.

320. Što se pak tiče same naravi te pokretne moći valja dvoje spomenuti:

Princip, kojim se pokretna moć opredijeljuje na djelovanje, jesu razmniva (aestimativa) ili razum, ako je životinja razumna (čovjek), i moć požudna. Pokretna

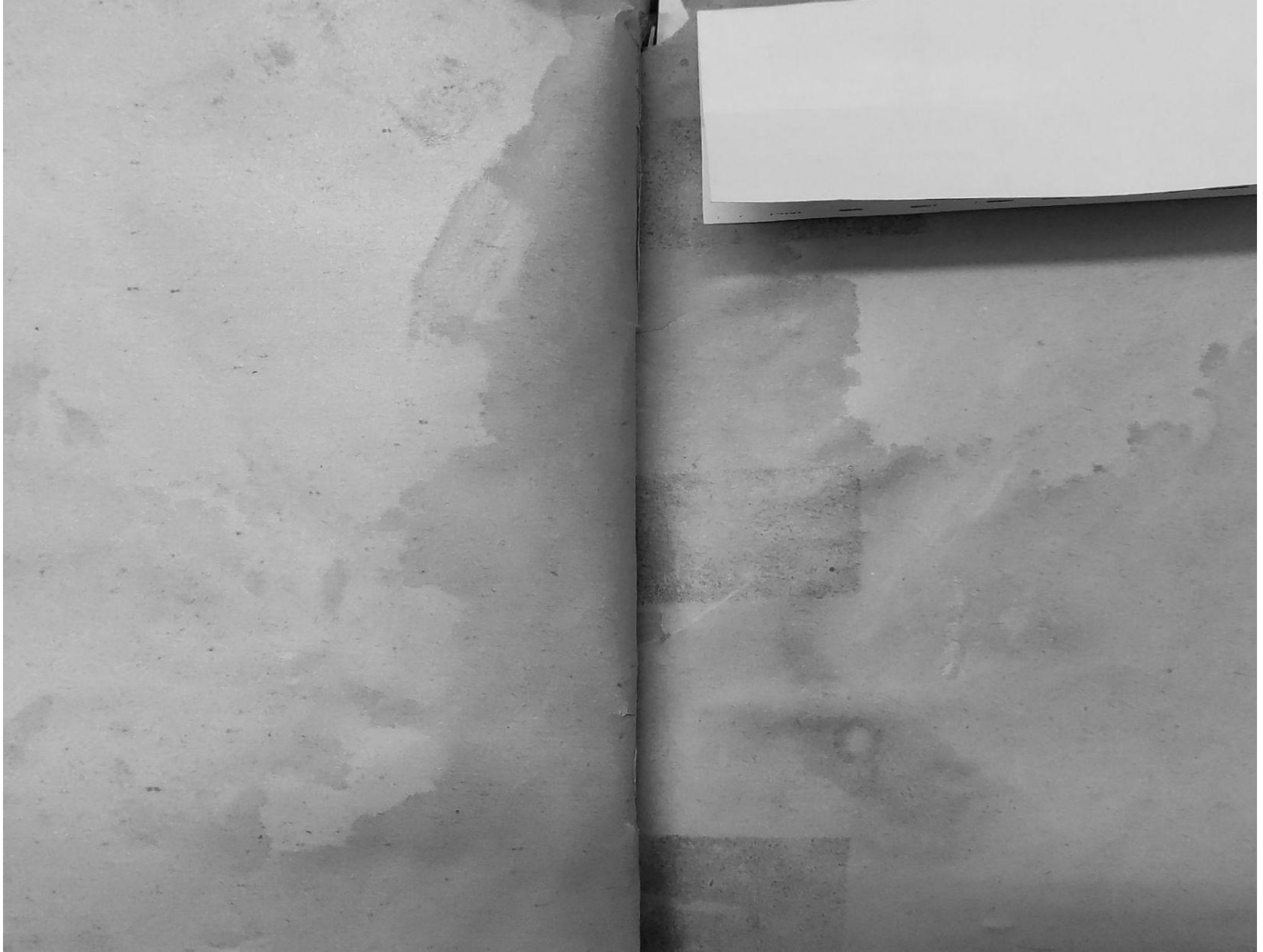
moć teži za tim, da se postigne što se želi; opredijeluje ju dakle na sudjelovanje požudna moć. No požudna moć ne može djelovaii bez kakova čina spoznajne moći; za to djelovanje pokretne moći pretpostavlja kakav čin spoznajne moći. Do toga čina spoznajne moći dolazi se ili razmnivom ili praktičnim razumom. Dolazi se po razmnivi, jer se njome u pojedinim predmetima spoznaje, što se sa čijom naravju podudara; odatle nastaje požuda, koja pokretnu moć na to sklanja, da predmet postigne. Dolazi se razumom, i to ne teoretičkim, nego praktičkim, jer se gibanja obavljaju u pojedinim stvarima; a da se ta gibanja izvedu, od potrebe je, da se ono, što je općenito, primijeni, uporavi na pojedine stvari, a to je zadatak praktičkoga razuma.

Razum ili razmniva i požudna moć jesu princip, koji pokretnu moć na njezino djelovanje opredijeluje, ali nisu princip, kojim ona izvodi svoje čine, jer se mjesno gibanje ne obavlja od razuma ili razmnive i požudne moći, već ga te moći samo nalažu, zapovijeduju. Moć pako, koja ta gibanja izvodi, jest ona, kojom udi bivaju prosti, da se požudnoj moći pokore. I ta moć, koja gibanja izvodi, zove se pokretna moć, jer se moć zove neposredni princip djelovanja; neposredni princip pako jest ono, što djelovanja izvodi, a ne pako ono, što ih zapovijeda, a to i jest upravo pokretna moć.

321. Napokon valja opredijeliti organ pokretne moći. Središnji organ gibanja jesu možgjani i moždina kičmena, u koliko odatle proizilaze živci gibaoci. Ti pako živci gibaoci utječu na mišice. Za to pokretna moć ima svoje sijelo i svoj organ u živčevlju i u mišicama na isti način, kako osjetna moć ima svoj organ

u živčevlju i u osjetnim sjetilima. Pokretna moć dakle djeluje preko živaca gibaoca i mišica. No ima dvovrsnih mišica i vegetativnih i animalnih. Vegetativne mišice pripadaju životu vegetativnom, te se mogu smatrati kano organi hotične pokretne moći. Samo animalne mišice dakle jesu organi one pokretne moći, koja pripada animalnomu životu. Objedvije te životne sile samo se kano stječu kod disanja na toliko, u koliko na disanje utječe i hotična pokretna moć, što naročito biva kod proizvagjanja glasa.

Konac.



Datum pos.: _____ *Vratiti do:* _____